



## 저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사학위논문

# 고려 후기 고승비문 연구

- 정치적·종교적 특성을 중심으로

2019년 8월

서울대학교 대학원

국어국문학과 국문학전공

이 관 의



# 고려 후기 고승비문 연구

- 정치적·종교적 특성을 중심으로

지도교수 박 희 병

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2019년 4월

서울대학교 대학원

국어국문학과 국문학전공

이 관 의

이관의의 문학석사 학위논문을 인준함

2019년 7월

위 원 장

서철원



부위원장

남종신



위 원

박희병





## 국문초록

본고는 정치적·종교적 특성을 중심으로 고려 후기 고승비문에서 비주(碑主)가 성화(聖化)되는 방식의 변화상을 해명하고자 하였다.

먼저 고승비문의 일반적 특성을 예비적으로 고찰하였다. 비문은 어떠한 장르인지, 고승비문의 행적부와 의론부에는 어떤 내용이 담기는지 등을 중심으로 형식적 특성 전반을 살폈다. 그리고 정치적 힘과 종교적 권위가 고승비문에 나타나는 방식을 개관하였고, 정치적 힘이나 종교적 권위와 일정하게 관련되면서도 그것만으로 환원되지는 않는 찬자의 의식이 고승비문에 드러난다는 점도 논의하였다.

고려 후기 고승비문을 본격적으로 분석하기에 앞서 고려 전기까지의 고승비문의 특징을 개괄적으로 다루었다. 신라시대 고승비문은 비주(碑主)의 입당유학 경험을 존송하였고, 비주가 불법의 영험한 힘에 의해 보호받았음을 칭송하였다.

고려 전기 고승비문은 두 시기로 나누어 살펴보았다. 고려 전기 제1기의 고승비문은 중국 법통과 국내법통을 아울러 현창(顯彰)하였고, 고려 태조와의 일화를 부각하였다. 그리고 고려 전기 제2기의 고승비문은 비주의 승직·승계 이력을 중시하였고, 치병(治病)이나 기우(祈雨)를 비롯한 영험담을 강조하였다.

다음으로 정치권력과의 관련성, 법통의식(法統意識), 찬술의식(撰述意識)을 중심으로 고려 후기 고승비문의 변화상을 살폈는데, 고려 후기를 무신정권기 · 원 간섭기 · 공민왕대 이후로 삼분하여 논의를 전개하였다.

먼저 고려 후기 고승비문과 정치권력의 관련 양상을 밝혔다. 무신정권기 고승비문에서는 국왕(國王) · 권신(權臣) · 조사(祖師)가 각기 다원화된 권위로서 대등하게 인정되었다. 원 간섭기 고승비문에서는 원 제국질서에 대한 양가감정(兩價感情)을 엿볼 수 있었다. 표면에서는 원나라를 칭송하였지만, 그 이면에서는 제국질서에 대한 비판적 의식이 숨어 있었기 때문이다. 공민왕대 이후 고승비문에서는 왕권강화 운동과 더불어 불법을 수호하려는 의지가 전면화되었다.

그리고 고려 후기 고승비문에 나타난 법통의식의 변화상을 고찰하였다.

무신정권기 고승비문에서는 수선사(修禪社) 결사 이래로 법통을 추송하는 방식에서 일정한 변화가 생겼다. 원 간섭기 고승비문에서는 무신정권기 성립된 국내 법통이 이 시기에까지 계승되는 한편, 중국 법통이 제한적으로 인정받기 시작했다. 공민왕대 이후 고승비문에서는 중국 불교의 법통이 전면적으로 존송되었다.

끝으로 고려후기 고승비문에 어떠한 찬술의식이 나타났는지 그 변화상을 해명하였다. 무신정권기 고승비문의 찬자는 비문의 문면(文面)에 영험담을 인입시켜 기층민에 접근하려던 당대 승려집단의 포교 전략에 동조하였고, 고승을 효성스런 존재로 성화하며 효(孝)라는 가치를 중시하였다. 원 간섭기 고승비문의 찬자는 시대적 상황을 고려하여 중생 구제를 강조하였지만 고승의 영험한 힘은 약화시켜 찬술하였고, 당시 독서층의 성장을 고도로 의식하기도 하였다. 끝으로 공민왕대 이후 고승비문의 찬자가 된 신진사대부는 비문을 찬술하면서 유교적 찬술의식을 유로(流露)하였다.

주요어 : 高麗後期, 高僧碑文, 정치권력, 法統意識, 撰述意識, 靈驗.

학 번 : 2016-20035

## 목 차

1. 서론 .....	1
2. 고승비문에 대한 예비적 고찰 .....	5
1) 고승비문의 형식적 특성 .....	5
2) 고승비문의 정치적·종교적 특성 .....	10
3. 고려전기까지의 고승비문 .....	17
1) 신라시대 .....	17
2) 고려전기 .....	24
4. 고려후기 고승비문의 정치적·종교적 특성 .....	34
1) 정치권력과의 관련 .....	34
2) 法統意識 .....	51
3) 撰述意識 .....	69
5. 결론 .....	84
참고문헌 .....	86
부록 .....	92
中文摘要 .....	96





# 1. 서론

본고는 정치적·종교적 특성을 중심으로 고려 후기 고승비문의 변화상을 해명하고자 한다. 여기에서 고려 후기는 무신정권기가 시작되는 1170년부터 고려가 멸망하는 1392년까지의 약 220년간이다. 이 시기의 고승비문은 그 이전 시기부터 지속되어온 고승비문만의 특징들도 갖고 있지만, 그 이전의 고승비문에서는 찾아보기 어려운 변화도 포착된다. 이 시기 고려에서 정치적·종교적 변화가 끊임없이 있었던 점이 반영되었기 때문이다.

고승비문은 출생과 구법(求法), 득도(得道)와 중생 구제, 그리고 입멸(入滅)을 중심축으로 비주(碑主)의 삶을 서사화한다. 비문에는 비주가 어렵게 얻어낸 깨달음의 가치와 중생 구제의 법덕(法德)이 종교적 색채로 칭송되어 있다. 뿐만 아니라 당대에 엄존했던 정치적 힘이 그 모습을 드러내고 있기도 하다. 비문(碑文)의 찬자(撰者)는 비주(碑主)를 고승(高僧)으로 포창(褒彰)하면서 정치적 힘과 종교적 권위를 조율하는 데 자신의 문학적 능력을 행사하였다. 한편, 고승비문의 문면(文面)에는 정치적 힘이나 종교적 권위만으로 환원되지 않는 찬자의 의식, 즉 찬술의식이 드러나 있는바, 이 점도 연구의 초점 중 하나로 삼으려고 한다.

본고는 당대의 종교적·정치적 힘들이 고려 후기 고승비문과 어떠한 방식으로 관련을 맺는지 탐구하되 찬술의식의 변화에도 주목함으로써 고려 후기 고승비문에서 비주(碑主)가 성화(聖化)<sup>1)</sup>되는 양상을 밝히고자 한다.

그동안 위와 같은 문제의식에서 고려 후기 고승비문을 검토한 선행연구는 없었다. 그러나 고려 후기 고승비문이 어떤 문학사적 의미를 갖는지 검토한 논문들은 없지 않았다. 우선 문헌학적 연구들이 그 하나이고, 좀더 본격적인 문학연구가 다른 하나이다.

문헌학적 연구로는, 김도련의 연구<sup>2)</sup>와 심경호의 연구<sup>3)</sup> 등을 대표적

1) 본고에서 ‘성화(聖化)’는 정치권력의 위세에 의해 고승의 종교적 권위가 신성시되는 것을 일컫는다.

2) 김도련, 「고려 금석문의 자료적 가치와 한계」, 『중국학논총』 4, 1988.

3) 심경호, 「고려비지(高麗碑誌)의 역사적 특성과 문체적 특징에 관한 일고찰」,

연구 성과로 꼽을 만하다.<sup>4)</sup> 이 논문들은 본격적인 문학 연구로 보기는 좀 어렵지만, 금석문 자료들의 목록을 정리하였다는 점에서 의의가 있다.

다음으로, 좀 더 본격적인 문학연구에 해당된다고 볼 수 있는 연구로는 김승호의 연구와 이정임의 연구를 들 수 있다.

김승호의 연구<sup>5)</sup>는 승전(僧傳)·비문(碑文)·묘지명(墓誌銘) 등의 다양한 자료를 활용하여 한국 승전문학의 특질을 밝히려고 했다. 이 연구는 고승비문 가운데 일부만을 연구대상으로 하였다는 점에서 조금 아쉬움이 있지만, 고승비문을 승전문학의 범주에 넣고 종합적 시야에서 연구하려고 하였다는 점에서 의의가 있다.

이정임의 연구<sup>6)</sup>는 고려시대 비지문학(碑誌文學)의 전반적 특징을 조망하면서 묘지명(墓誌銘)·행장(行狀)·고승비문을 자료로 다룬바, 고려 후기 고승비문 10편을 검토했다.<sup>7)</sup> 이 연구는 비지문학의 문체적 특징을 파악하는 한편 그 서술유형을 몇 개로 나누어 분석하려고 했는데, 국내에서 처음으로 고려시대 고승비문 전체를 시야에 넣고 연구하려 한 의의가 인정된다. 다만, 고승비문보다는 묘지명 쪽에 더 치중하였고, 고승비문의 내용적 특성과 같은 보다 본질적인 부분은 충분히 해명하지 못하였다.

이밖에도, 고승비문의 연구를 표방하지는 않았으나 고승비문을 주요 자료로 삼은 연구들이 있다. 태몽담(胎夢談)을 연구한 논문<sup>8)</sup>, 성도담(成

---

『연민학지』 14, 2010.

4) 그밖에도 다음 논문들이 있다. 황의열, 「비지류(碑誌類)의 특징과 변천 양상」, 『동방한문학』 31, 2006. 황의열의 논문은 비지류 일반의 특성을 개괄했다는 점에서 의의가 있지만, 『사산비명』을 비롯한 신라시대 비문은 충실히 다룬 반면, 고려시대 비문은 제대로 검토하지 못하였다.

5) 김승호, 『한국승전문학의 연구』, 민족사, 1992.

6) 이정임, 『고려시대 비지문학 연구』, 고려대학교 박사학위논문, 1995.

7) 이정임의 연구에서 다뤄진 고려 후기 고승비문 10편을 제시하면 다음과 같다. 「송광사보조국사비(松廣寺普照國師碑)」, 「월남사진각국사비(月南寺眞覺國師碑)」, 「동화사홍진국존비(桐華寺弘眞國尊碑)」, 「송광사원감국사비(松廣寺圓鑑國師碑)」, 「진명국사비명(眞明國師碑銘)」, 「불대사자진원오국사비(佛臺寺慈眞圓悟國師碑)」, 「각진국사비명(覺眞國師碑銘)」, 「회암사선각왕사비(檜巖寺禪覺王師碑)」, 「신록사보제존자석종비(神勒寺普濟尊者石鐘碑)」, 「창성사진각국사비(彰聖寺眞覺國師碑)」

8) 신명래, 「태몽담과 서사구조의 상관성 연구-계시성 태몽담 설화를 중심으로」, 『한국어와 문화』 20, 2016; 신태수, 「태몽의 서사적 의미와 기능에 대한 비교연구」, 『한남어문학』 34·35, 2011; 정현애·김병인, 「고려시대 고승의 출가 인연으로서 태몽 연구」, 『용봉인문논총』 50, 2017.

道談)을 연구한 논문<sup>9)</sup> 등이 그것이다. 그러나 이러한 논문들은 특정 화소의 의미를 밝히려고만 하였기 때문에, 고승비문 전체의 의미망 속에서 특정 화소가 어떤 의미를 갖는지 깊이 있게 고찰하지 못하였다.

다만, ‘신이성(神異性)’이나 ‘영험성(靈驗性)’이라는 특성에 초점을 둔 일군의 선행연구는 특정 화소에만 집중하여 탐구한 연구들과 그 연구의 지향점을 달리한다.<sup>10)</sup> 신이성이나 영험성을 주안으로 삼되 비문이나 승전(僧傳)의 서사가 어떻게 구성되고 그 의미는 무엇인지 모색하면서 서사적 유기성을 고찰하려 했기 때문이다.<sup>11)</sup>

그 중에서도 정환국은 ‘영험서사’라는 개념을 중심으로 나려시대 서사들을 탐색하고자 하였다.<sup>12)</sup> 그에 따르면, 나려시대에 등장한 한국의 초기 서사는 당대(唐代)의 지괴(志怪)나 전기(傳奇)의 자장 속에서만 탐색될 수 있는 것이 아니고, 승전(僧傳)이나 비문(碑文)과 같은 불교적 서사물들까지 포함하여 연구되어야 한다.

본고는 고려 후기 고승비문을 살펴보기 위하여 다음의 사항들에 초점을 맞추고자 한다. 우선, 정치권력의 힘을 빌려 비주가 칭송되는 방식을 탐구하여 그 의미를 해명하고자 한다. 또한, 고승비문에서 비주(碑主)인 불승(佛僧)의 종교적 성취가 어떻게 칭송되는지 검토하기로 한다. 그리고 정치적 힘이나 종교적 권위와 일정한 정도로 관련되기는 하지만 그것들만으로 환원되지는 않는 고승비문의 내용들에 찬술의식이 깃들어 있다고 보고, 그 양상을 탐구하고자 한다. 그리하여 불승을 기리는 과정에서 인입된 영험담<sup>13)</sup>을 ‘사실’로서 검토하되 어떠한 맥락에서 이러한 영험담

9) 김진영, 「성불담의 유형별 작화전략과 그 의미」, 『인문학연구』 109, 2017.

10) 역사학계나 불교학계의 연구들 중에도 신이성을 주제로 삼아 진행한 연구들이 적지 않은데, 다음 논문들이 참조된다. 손진, 『고승전의 신이담 연구』, 동국대학교 박사학위논문, 2015; 차광호, 『고려시대의 역사서에 나타난 신이 인식』, 단국대학교 박사학위논문, 2014.

11) 물론, 영험성이나 신이성에 초점을 둔 연구라고 해서 모두 이러한 것은 아니다. 그렇지 않은 연구로는 다음과 같은 것이 있다. 황호은, 『해동고승전 영험담 연구』, 충남대학교 석사학위논문, 2015.

12) 정환국, 「불교 영험서사의 전통과 『법화영험전』」, 『고전문학연구』 40, 2011; 정환국, 「불교 영험서사와 지괴」, 『민족문화사연구』 53, 2013; 정환국, 「나려시대 불교 영험서사의 유형과 서사적 특질」, 『대동문화연구』 93, 2016.

13) 본고는 ‘영험담’을 가리켜 ‘신이담’이라 부르지 않는다. 왜냐하면 ‘신이(神異)’는 ‘괴이(怪異)’하다는 유교적 뉘앙스를 갖기 때문이다. 고승의 영험한 행적은 현대적 시각에서 보았을 때 허구적일지 몰라도 당대인들에게는 엄연한 ‘사실’이었을 수

이 비문의 문면에 자리하게 되었는지 살펴보려 한다.

본고는 다음과 같은 구성을 취하기로 한다. 먼저, 제2장에서는 고승비문 전반에 대해 예비적으로 고찰한다. 여타의 비문과 다른 고승비문만의 특성이 개괄적으로 검토될 것이다. 고승비문의 전형적 구성이 어떠한 것인지 살펴면서는 형식적 특성 전반이 다뤄질 것이고, 비주의 삶이 어떠한 방식으로 포창(褒彰)되는지 살펴면서는 고승비문에서 정치적·종교적 힘이 어떤 방식으로 나타나는지 논의할 것이다.

제3장에서는 고려전기까지의 고승비문에 대해서 개관하고자 한다. 신라시대 고승비문의 특징을 살펴보고, 고려전기의 고승비문이 어떤 특징을 갖고 있는지도 알아본다.

제4장에서는 고려후기 고승비문의 변화상이 본격적으로 검토된다. 이 장에서는 고려후기를 무신정권기 · 원 간섭기 · 공민왕대 이후로 삼분하여 논의를 전개하기로 한다. 우선, 고려후기 고승비문에 정치적 힘이 어떻게 드러나 있는지를 해명하고자 한다. 그리고 고려후기 고승비문에 나타난 범통의식의 변화상을 고찰할 것이다. 다음으로 고려후기 고승비문에서 찬술의식이 어떤 양상으로 나타났는지 밝히고자 한다.

끝으로, 본고에서 다루는 자료에 대해 언급하기로 한다. 본고는 현존하는 고려후기 고승비문 가운데 결락이 적어 연구할 가치가 있는 비문을 연구대상으로 삼았다. 무신정권기 9편, 원 간섭기 9편, 공민왕대 이후 8편, 도합 26편이 이에 해당된다. 연구를 위해서는 이지관이 역주한 『역대고승비문』 제3·4권<sup>14)</sup>을 주로 이용하였다. 이 책은 『해동금석원』 · 『조선금석총람』 등 기존의 자료집을 종합·교감한 것이기에 연구 자료로 삼기에 적절하기 때문이다. 다만, 이 책은 고려후기 고승비문 가운데 20편만을 수록하고 있어서, 이 책에 수록되어 있지 않은 6편의 비문이 실린 『동문선』 또한 자료집으로 활용했음을 밝혀둔다. 이상의 자료에 대하여는 본고의 부록에서 자세히 밝혔다.

---

있다.

14) 이지관 역주, 『역대고승비문』 3·4, 가산불교문화연구원, 2000 (제2판). 이와 함께 한국 금석문 관련 자료들이 집대성되어 있는 한국금석문종합영상정보시스템도 참조하였음을 밝혀둔다. <<http://gsm.nricp.go.kr>>

## 2. 고승비문에 대한 예비적 고찰

### 1) 고승비문의 형식적 특성

고승비문은 비문(碑文)이면서 승려를 기리는 목적을 갖는다. 우선 비문이기에 때문에 갖는 형식적 특성을 살펴보기로 한다.

비(碑)는 기실 명(銘)의 그릇이며, 명(銘)은 기실 비(碑)의 문(文)이다. 그 서문(序文)은 전(傳)이고 그 본문은 명(銘)이다. 이것이 비(碑)라는 문체이다. 비라는 문체는 서사(敍事)를 주로 하였는데, 후대에 점차 의론을 뒤섞으니, 이는 잘못이다.<sup>15)</sup>

비문은 흔히 비명(碑銘)이라는 이칭으로 불린다. 위에서 확인되듯, 비명에서 기실 본문으로 여겨져 중시되던 것은 명(銘)이었다. 명은 운문으로 비주(碑主)의 삶 전체를 개괄한다. 그리고 명이 나오기 전에 서문(序文)이 있곤 하였는데, 그것은 내용상 비주의 삶 전체를 서술하였기에 전(傳)과 통한다. 이 서문은 처음에는 서사(敍事)로만 구성되다가 나중에는 점차 의론이 섞이게 되었다. 이러한 점은 다음 자료에서도 확인된다.

비(碑)에 속하는 문체는 사가(史家)로서의 재능에 바탕을 두어야 한다. 비의 서문은 전(傳)에 해당하며 본문은 명(銘)으로 되어 있다. 인물의 성덕을 서문에서 표할 때는 맑은 풍모를 풍성히 보여야 하고, 미덕을 밝혀 쓸 때는 위엄을 통렬히 보여야 하니, 이것이 비의 격식이다.<sup>16)</sup>

서사증(徐師曾) · 유협(劉勰)의 위와 같은 언급은 고승비문에도 해당된다. 고승비문 또한 비주의 행적을 다룬 서문과 삶 전체를 압축한 명으로

15) “碑實銘器，銘實碑文。其序則傳，其文則銘。此碑之體也。又碑之體主於敍事，其後漸以議論雜之，則非矣。”(徐師曾, 『文體明辨』 卷34 「碑文」)

16) “夫屬碑之體，資乎史才。其序則傳，其文則銘。標序盛德，必見清風之華，昭紀鴻懿，必見峻偉之烈，此碑之制也。”(劉勰, 『文心雕龍』 第12章 「誄碑」)

구성되기 때문이다. 이 서문을 비문(碑文)이라고도 하는데, 본래의 취지와는 달리 명보다 서문이 더 길어졌기 때문이다. 따라서 본고에서도 비문을 서와 명으로 구성된 것으로 본다. 그렇다면 지금부터는 나려시대 고승비문을 중심으로 고승비문 일반의 형식적 특성을 논의해 보기로 한다.

고승비문의 서문은 보통 행적부와 의론부로 구성된다. 행적부에서는 인물이 언제 어디에서 태어났고 어떤 일을 했는지 삶 전체가 서술되고, 의론부에서는 이 인물이 왜 칭송받을 만한 인물인지에 대한 의론이 서술된다. 구성상의 순서를 보면, 행적부가 먼저 나오고 의론부가 뒤에 나오는 경우도 있고, 의론부가 앞부분에 조금 나온 뒤 행적부가 서술되고 마지막에 다시 의론부가 나오는 경우도 있다.

그런데 고승비문은 의론부와 행적부가 상당히 정형화되어 있다는 특징을 갖는다. 나려시대 고승비문 전반도 그렇고, 본고의 연구대상인 고려 후기 고승비문도 마찬가지이다. 비주로 다뤄지는 인물이 승려인 만큼, 행적부가 대개 비슷하기 때문이다.<sup>17)</sup> 행적부의 처음에는 보통 승려의 출신·가계가 소개된다. 왕족·귀족·호족·향리 등 비주의 출신·가계가 대부분의 비문에서 분명히 기록된다. 다만, 나말여초 고승비문 가운데에는 아버지나 그 윗대가 중국 출신이라는 점만 간단히 기록된 사례도 있다.

그 다음에는 아버지나 어머니에 대한 언급이 나온다. 아버지가 이름 높은 분이 아닌 경우, 인자한 분이라고 간단히 서술되곤 한다. 좀 더 서술이 길면, 노장(老莊)에 심취해 있는 은자 또는 본래부터 불교를 신봉하는 분으로 언급되는 경우가 많다. 어머니와 관련해서는 일반적으로 태몽담(胎夢談)이 서술된다는 점이 특징이다. 태몽으로는 하늘에서 빛이 내려와 어머니의 배에 비취었다거나 호승(胡僧)·범승(梵僧)이 찾아와 이제부터 아들이 되겠다고 말해주는 경우가 가장 많다.

태몽담이 서술된 뒤에는 보통 오신채(五辛菜)나 고기를 먹지 않는 식

---

17) 이하에서는 고승비문의 문면에서 비주의 삶이 어떻게 형상화되었는지에 논의를 집중하였다. 고려시대 승려의 역사적 실상에 대해서는 다음을 참조할 것. 김용선, 「고려 승려의 일대기」, 『인문학연구』 7, 2000. 이 논문에서는 고려시대 승려가 어떤 계층 출신이었고 출가는 언제 했으며 승직은 어떤 것을 거쳐 갔고 유학은 갖는지 안 갖는지 또 입멸은 언제 하였는지 등을 면밀히 정리하여 통계적 자료를 만들었다.

으로 태교를 했다는 언급이 덧붙여진다. 또, 어머니가 직접 경전을 읽거나 외우기도 하고, 스님을 초청해 독경을 듣기도 하였다는 사실이 서술되기도 한다. 비주는 태어날 때부터 보통 아이들과 다른 기이한 점을 갖고 있다. 턱에 여의주 문양이 있다거나 하는 것처럼 신체가 기이한 경우도 없지 않은데, 대개 제사나 불교의식에 관심이 많고 학문에서 능력을 보이며 행동이 의젓해 아이답지 않다는 점이 특필된다.

비주는 보통 10세 전후에 출가하기로 마음을 먹는 것으로 되어 있다. 이에 대해 부모는 대개 태몽을 언급하며 허락하거나, 출가를 막았다가 기이한 일이 생겨 허락하게 된다. 예외적으로 끝까지 출가를 허락하지 않는 경우도 있는데, 이런 경우 비주는 끝까지 부모님을 봉양하다가 부모님이 돌아가신 뒤에 출가를 하게 된다.

출가를 하고 나서는 본격적인 구법담(求法談)이 펼쳐진다. 여기에서 구법담이란 비주가 불법을 구하기 위하여 겪는 이야기를 일컫는다. 보통 비주는 진리를 깨닫기 위하여 스승을 찾아 나선다. 한 명의 스승에게 인정받고서 진리를 깨닫는 경우도 있고, 두세 명의 스승에게서 인가를 받아 득도를 하는 경우도 있다. 중국 유학을 가게 되는 경우, 중국으로 가는 여정에서 겪은 고난이 특필된다. 바다에서 풍랑을 만나거나 어딘가에서 도적을 만나 위협을 받는 사건이 가장 흔하게 나타나는데, 그럼으로써 비주의 구법행위가 얼마나 숭고한 것이었는지가 드러나는 것이다.

승과(僧科) 급제를 통해 실력을 인정받았다는 점이 서술되기도 하는데, 이는 표면적으로는 구법행위라 보기 어렵지만 비주를 칭송하는 서사적 문맥에서는 구법담의 위상을 가졌다고 할 수 있다. 그러나 승과 급제나 승계·승직 이력은 역시 구법담의 문맥 안에서 좀 부차적인 사안이라 보아야 할 듯하다. 스승에게 인가(印可)를 받는 일이 비주의 삶에서 일반적으로 더 중시되기 때문이다.

득도를 하게 된 뒤에는 비주가 중생을 구제하는 이야기가 서술된다. 영험적 요소는 전술하였던 구법담과 더불어 이 부분에 가장 많이 인입(引入)된다. 여기에서는 비주가 어떤 절에서 주석하였고 어떤 절로 옮겨갔는지, 또 거기에서 무슨 일이 있었는지가 주로 서술된다. 또한, 왕이나 귀족 등 권력자를 만나 설법을 하거나 병을 치료하여 존경을 받은 행적도 기록된다. 그리고 가뭄이 들었는데 비가 오게 하거나 절에 침입한 도



적을 교화하여 승려집단을 포함한 중생들에게 혜택을 입힌 일 등을 비롯하여 비주가 대중에 끼친 법덕(法德)이 칭송되곤 한다.

마지막으로 비주의 입멸(入滅)이 어떠하였는지 서술된다. 비주가 죽음 앞에서도 평상시와 다를 바 없이 행동하였고 제자들에게 정진(精進)을 권하였다는 간략한 서술이 가장 흔하다. 하지만 입멸 직전까지도 문인(門人)들을 위하여 불법에 대해 문답(問答)하는 경우도 있다. 입멸을 준비하는 과정도 언급되는데, 왕을 비롯한 권력자로부터 떠나 자신이 원래 거주하던 산으로 돌아가는 것이 그에 해당된다.

입멸 뒤에는 그 제자들이 권력자에게 입비(立碑)를 주청하여 허락을 받았다는 내용이 덧붙여진다. 찬자는 부족한 자신이 이와 같은 막중한 임무를 맡을 수는 없다고 사양하다가 부득이하게 비문을 찬술하게 되었다는 점을 언급한다. 그러고는 명(銘)을 통하여 비주의 삶 전체가 압축적으로 칭송된다.

요컨대, 고승비문에서 비주의 행적은 ‘가계-출생-출가-구법-득도-중생구제-입멸’로 정리될 수 있다. 이는 부처의 생애가 팔상(八相)<sup>18)</sup>으로 압축될 수 있는 것과 맥을 같이한다. 위와 같은 방식으로 행적부가 서술되지 않는 고승비문은 찾아보기 어렵다. 즉, 고승비문은 형식적 특성 면에서 매우 천편일률적이라 말할 수 있다. 고려 말에 우리나라에 온 지공(指空) 스님을 기린 비문의 경우 비주(碑主)가 순력한 곳이 너무 많아 그 고승비문이 예외적으로 긴 분량이 되었지만, 구성상으로는 위의 전형적 구성을 벗어나지 않는다. 비문에서는 전(傳)과 같이 입전인물의 행적 가운데 중요한 장면을 삽화적으로 형상화하는 수법이 잘 용인되지 않기 때문에 이러한 천편일률적 면모는 더욱 강화된다.

한편, 의론부는 더욱 천편일률적이다. 의론부의 구성 방식은 크게 두 가지 유형이 있다. 첫 번째 유형으로는 의론이 앞에도 나오고 뒤에도 나오는 양괄식 유형이 있고, 두 번째 유형으로는 뒤에만 의론이 나오는 미

---

18) 부처의 일생을 팔상(八相)으로 구분한 것인데, 다음과 같은 점이 고승비문과 연관된다. (1) 도솔래의상(兜率來儀相)은 태몽담과 관련되고, (2) 비람강생상(毘藍降生相)은 출생담과 대응된다. (3) 사문유관상(四門遊觀相)은 출가를 결심하는 대목이 되고, (4) 유성출가상(踰城出家相)은 출가와 직결된다. 또한, (5) 설산수도상(雪山修道相)은 구법 고행을 보여주며, (6) 수하항마상(樹下降魔相)은 득도와 관계된다. (7) 녹야전법상(鹿野轉法相)은 중생구제와 연관되고, (8) 쌍림열반상(雙林涅槃相)은 입멸담에 상응한다.

괄식 유형이 있다. 첫 번째 유형이 두 번째 유형보다 양적으로 더 많이 확인된다.

의론은 비주를 어떻게 칭송하느냐에 따라 크게 두 가지로 구분된다. 첫째는 비주의 종교적 예외성을 강조하는 방식이다. 불법은 심오하여 아무나 접근할 수 없음을 밝히고 나서, 비주(碑主)는 특출나고 예외적인 존재이기에 칭송 받아 마땅하다고 주장하는 것이다. 둘째는 비주의 종교적 정통성을 강조하는 방식이다. 부처 이래로 비주(碑主)에 이르기까지의 불교전래사 또는 법통의 계보를 정리함으로써 비주의 정통성을 보여주는 것이다. 이러한 의론의 두 가지 유형은 고승비문에서 따로 따로 기술되기보다 서로 뒤섞여 기술되는 경우가 많다. 따라서 지금 언급한 두 가지 유형은 의론의 이념형일 뿐, 현실태는 아니다.

표현적 특성도 간단히 언급하기로 한다. 내려시대 고승비문에 나오는 수사(修辭)는 대개 『양고승전(梁高僧傳)』 이래로의 승사(僧史)나 『법화경』·『유마경』·『능엄경』 등의 불경들에서 가져온 표현이 많다. 유가(儒家)나 도가(道家)에 연원을 둔 표현들도 없지는 않으나 불경의 내용을 격의(格義)하거나 불교적 종지(宗旨)를 선양하기 위해 활용되는 경우가 대부분이다.

또, 내려시대 고승비문을 문체 면에서 본다면 사륙변려문(四六駢儷文)으로 된 것도 있고 고문(古文)으로 된 것도 있다. 두 문체는 시기적으로 엄격히 구별되어 나타났는데, 신라 애장왕대(哀莊王代, 800~809)에 입비된 「고선사서당화상비(高仙寺誓幢和上碑)」에서부터 1085년에 입비된 「법천사지광국사비(法泉寺智光國師碑)」에 이르기까지 고승비문은 모두 사륙변려문으로 되어 있지만, 1125년에 입비된 김부식의 「영통사대각국사비(靈通寺大覺國師碑)」와 김부일의 「반야사원경왕사비(般若寺元景王師碑)」 이후로는 문체가 모두 고문으로 바뀌었다.<sup>19)</sup>

19) 이 두 시기 사이인 1111년에 입비된 「금산사혜덕왕사비(金山寺慧德王師眞應塔碑)」만이 사륙변려문과 고문이 병행된 문체로 되어 있다. 따라서 1085년과 1125년 사이에 사륙변려문에서 고문으로의 이행이 나타났다고 할 수 있다. 이정임, 『고려시대 비지문학 연구』, 고려대학교 박사학위논문, 1995, 170~171면. 문체와 관련된 연구로는 다음 논문도 참조된다. 김기중, 「고려시대 불교금석문의 변체한문과 그 성격」, 『불교학보』 64, 2013. 이 논문은 고려시대 고승비문에 쓰인 문장 가운데 그 어순이 한문이 아니라 우리말 어순과 비슷한 변체가 나타난다는 점을 밝히고 있다.

위에서 정리한 고승비문의 형식적 특성은 나려시대의 고승비문 60여편을 대상으로 그 내용을 개괄한 것으로, 본고의 논의를 진행하기 위한 예비적 고찰의 성격을 갖는다.

## 2) 고승비문의 정치적·종교적 특성

전술하였듯이 고승비문은 대개 유사한 형식적 특성을 가지고 있다. 고승비문의 내용적 측면에서도 사정은 크게 다르지 않아 겉으로 봤을 때 천편일률적인 면모가 눈에 띈다.

고승비문은 비주(碑主)인 승려를 포창(褒彰)하는 데 초점이 맞춰져 있다. 그러나 칭송을 한다는 점은 같아도 칭송을 하는 이유나 방식은 고승비문마다 서로 다른 점이 많다. 이것은 각각의 고승비문이 기리는 비주의 삶이 다르기에 비주를 기리고자 하는 목적이나 배경도 조금씩 달라지기 때문이다. 나아가, 비주가 속한 역사적 상황이 바뀌면 비주를 칭송하는 방식도 변화한다.

그런데 고승비문은 찬자가 혼자서 적당히 쓰는 글이 아니고, 정치권력과 승려집단을 고도로 의식하면서 찬술된다.<sup>20)</sup> 따라서 고승비문을 입체적으로 살펴보기 위해서는, 우선 이 두 힘이 비문의 찬술에 어떻게든 개입하고자 한다는 점을 인정하는 데에서 출발하지 않으면 안 된다.

위에서 살펴본 대로, 정치권력은 고승비문의 찬술을 통해 스스로 정치적 정당성을 확보하고자 하였다. 그런데 이 목적은 고승비문이라는 글의 장르적 특성상 보통 부차적인 차원에서만 달성될 수 있었다. 비주의 종교적 성취를 국가적 차원에서 공인해 주는 것 이상으로 정치권력의 힘을 비문의 문면에서 드러내기는 쉽지 않았는데, 고승비문은 어찌 되었든 표

---

20) 이는 고승비문의 찬술 과정에서부터 배태되어 있는 특성이라 할 수 있다. 고승비문은 거의 대부분 왕명으로 찬술되는데, 그 과정을 간단히 정리하면 다음과 같다. ① 고승의 제자집단이 스승의 행장을 찬술한다. ② 국왕은 유자(儒者)로 하여금 고승비문을 찬술하게 하는데, 이때 제자집단이 찬술한 행장이 비문의 찬자에게 주어진다. ③ 비문이 완성된 뒤 적절한 때에 비(碑)가 건립된다. 이러한 과정을 거쳐 비가 건립되는 과정을 보여주는 자료는 아주 많지만, 가장 대표적인 사례로 「봉암사지증대사비(鳳巖寺智證大師碑)」만을 우선 언급해 둔다.

면적으로는 비주인 승려에 대한 칭송을 주제로 하는 글이기 때문이다.

일반적으로는 그렇지만, 개별 사례들을 보면 비주인 승려를 추앙하는 것만큼이나 정치권력의 훌륭함을 칭송하는 것이 적지 않다. 즉, 표면적으로는 비주를 종교적으로 성화하려는 지향이 드러나지만, 그 이면에서는 정치적 정당성을 드러내는 데 애쓴 작품들이 있는 것이다. 그러한 사례로 다음을 살펴보자.

이에 이름난 산에서 돌을 캐오고 깊은 산골짜기에서 나무를 베어와 비석을 새기고 절을 지었다. 길이 큰 발자취를 남기며 오랜 세월이 지나도 사라지지 않기를 바라노니, 이른바 사람이 능히 도를 세상에 널리 편다는 말이 어찌 빈말이겠는가. 부처님께서 불법을 국가에 부촉한 것은 진실로 까닭이 있어서이다.<sup>21)</sup>

인용문은 「단속사신행선사비(斷俗寺神行禪師碑)」의 일부이다. 비문에는 당나라 유학 과정에서 겪은 고초가 부각되어 있고, 입비를 위해 비주의 제자인 삼륜(三輪)을 비롯하여 단월(檀越)들이 노력한 점이 강조되어 있다. 비주인 신행(神行, 704~779)은 흥륜사(興輪寺) 신라십성(新羅十聖) 가운데 하나인 안홍(安弘)의 제자이면서 당나라 유학을 가서 지공(志空)에게 인가를 받아 신라에 북종선(北宗禪)을 도입한 인물이다. 이 비는 813년(헌덕왕 5), 헌덕왕(憲德王, 809~826)의 최측근 고위관료인 김헌정(金獻貞)이 찬술하였다. 헌덕왕은 조카인 애장왕(哀莊王, 800~809)을 죽이고 정권을 잡은 인물로 신행에게 밀착하여 정치적 정당성을 확보하고자 하였다.<sup>22)</sup>

위의 인용문에서는 비를 새기고 절을 짓는 것이 국가의 역할임이 천명되어 있다. 특히, “길이 큰 발자취를 남기며 오랜 세월이 지나도 사라지지 않기를 바란다”고 하면서 입비가 훌륭한 일임을 밝히고, 입비를 통해

21) “於是, 取石名山, 伐木幽谷, 刊翠琰, 構紺宇. 庶幾標萬古之景跡, 歷千秋而不彫, 所謂人能弘道, 豈虛言哉. 善逝遺法, 付囑國家, 良有以也.” (「斷俗寺神行禪師碑」) 이하 고승비문의 번역은 다음의 책을 참조하였음을 밝힌다. 이지관 역주, 『역대고승비문』 1~5, 가산불교문화연구원, 1993~1997. 또, 이 책에 실리지 않고 『동문선』에만 실린 고승비문의 번역은 한국고전종합DB의 번역문을 참조하였다. <<http://db.itkc.or.kr>> 다만, 일부 번역은 필자가 직접 수정하였다.

22) 최홍조, 「신라 신행선사비(神行禪師碑)의 건립과 그 정치적 배경」, 『목간과 문자』 11, 2014.

서 “사람이 능히 도를 세상에 널리 편다는 말”이 입증된다고 보았다. “부처님께서 불법을 국가에 부촉”하였다는 말이 대미를 장식하고 있는데, 수(隋)의 문제(文帝, 581~604)가 자신의 통치를 불교적으로 정당화했던 것을 떠올리게 한다.

물론, 이 대목을 이 비문의 주제를 구현한 부분으로 보기는 어렵다. 왜냐하면 「단속사신행선사비」는 비주인 신행을 추앙하기 위하여 그가 얼마나 힘든 과정을 겪어 유학을 하게 되었는지 형상화하는 데 초점이 맞춰지고 있기 때문이다. 심지어 비주가 오해를 받아 감옥에까지 끌려간 일화를 삽입한 것도 그러한 주제를 부각시키기 위해서였을 것이다.

그러나 정치권력의 입장에서는 신행을 기림으로써 정치적 정당성을 확보할 수 있다는 점이 가장 중요했을 것이다. 이러한 정치적 목적이 비문의 문면에서 완전히 구현되지는 못하더라도, 어떠한 방식으로든 비문의 문면에 나타나게 하고 싶었을 것이다. 문학 연구 차원에서의 ‘고승비문 읽기’를 시도할 때에도 이 점에서부터 출발하지 않으면 안 된다.

다음으로, 승려집단이 고승비문의 찬술과 입비 과정에서 가장 강력하게 개입했던 집단이라는 점은 늘상 기억될 필요가 있다. 지극히 당연한 말이지만, 해당 승려집단이 어떤 역사적 상황에 있었는지를 정당하게 고려할 때라야 고승비문의 비주를 칭송하는 방식의 특질을 짚어낼 수 있기 때문이다.

고승비문은 거의 대부분 제자 집단이 스승을 기리기 위해 찬술되는데, 제자 집단이 스승의 종교적 성취를 기념함으로써 자신들의 종교적 영향력도 확보할 수 있었기 때문이다. 고승비문에서 비주인 승려가 스승으로서 존송된 경우는 아주 많은데, 그 중에서도 대표적인 사례를 하나 들면 다음과 같다.

5년을 지난 뒤인 갑신년(甲申年) 가을에 그의 법통을 이은 고제(高弟) 현인(玄印)을 비롯한 30여 명이 그의 부도를 만들었다. 또 그의 도행(道行)을 비석에 싣기를 꾀하여 나에게 글을 청하여 다음과 같이 말하였다. “삶이 있으면 반드시 죽음이 있는 것은 사람의 떳떳한 이치이며, 그의 삶을 기르고 그의 죽음을 보내는 데 예(禮)를 다하고자 하는 것은 자식된 자의 간절한 심정입니다. 자식이 부모에게 대하는 것과 제자가 스승에 대하는 것은 그 길이 동일한 것입니다. 공자께서 돌아가셨을 때 제자들은

삼년상을 치르고도 오히려 묘에 여막을 짓고 차마 떠나지 못하였습니다.

공자는 그 후사가 있었는 데도 그 제자들이 이와 같이 하였는데, 하물며 우리 승려들은 인륜을 끊고 법을 전하는 것으로써 후사를 삼으니, 그 마지막을 신중히 하는 뜻이야 어떠하겠습니까. 옛날 석가모니가 입적할 때, 오른쪽 갈빗대를 땅에 붙인 것은 마지막이 있음을 보인 것이며, 금관(金棺)에 거두어 넣은 것은 예(禮)가 박(薄)하지 않은 것을 보인 것입니다. 불교는 비록 죽고 사는 것을 도외시하나 그 자애하고 효도하라는 가르침은 일찍이 그 사이에 마음을 두지 않음이 없습니다. 우리의 스승이 돌아가신 때로부터 다른 사람들이 입실(入室)하여 우리들이 흠어지게 되어서, 지금까지 5년이 지나고서야 비로소 안장하게 되었습니다. 이는 슬픔이 골수에 사무치게 하는 바로 감히 하루도 잊을 수 없었던 것입니다. 선생은 우리 스승의 비명을 써 주셔서, 우리 스승이 비록 돌아가셨으나 사라지지 않음이 있게 해 주십시오.” 내가 지난날 그들 사제(師弟) 사이에서 노닐었으니, 승낙하여 비명 쓰는 일을 감히 안 할 수 있겠는가.<sup>23)</sup>

인용문은 「대승은복원사원공비(大崇恩福元寺圓公碑)」의 일부인데, 이는 1345년(충목왕 1) 원나라 승은복원사(崇恩福元寺)에 건립되었다. 비주(碑主)인 해원(海圓, 1262~1330)은 유가학승(瑜伽學僧)으로 법상종(法相宗)의 사찰인 금산사(金山寺)를 중창하기도 하였다. 원나라 무제(武帝)가 창건한 승은복원사의 주지를 역임하였는데, 비문(碑文)에는 원나라 황실의 예우를 극진히 받았음이 잘 나타나 있다.

인용문에서는 입비를 주청한 제자 집단이 스승인 해원(海圓)을 어떻게 생각하였는지 그 인식의 일단이 드러나고 있다.<sup>24)</sup> 우선, “공자는 그 후사

23) “越五年甲申秋，其嗣法高弟玄印等三十餘人，成其浮圖。又謀載道行于石，謁文於予曰，有生必有死，人之常理也。養其生送其死，人子之至情也。子之於父母，弟子之於師，其道一也。孔子歿，弟子喪三年，猶有廬于墓，而不能去者，夫以孔子之有後，而其門人若是，況吾佛者，絕人倫以傳法爲嗣，其於慎終之義，爲如何也。昔釋氏之示化，着地右脅，示有終也，斂之金棺，示不薄也。則雖外死生，而其慈孝之教，未嘗不寓於其間。自吾師沒，而他人入室，使吾徒蕩析，至今五閱歲，而始克藏焉。此所以痛入骨髓，而不敢一日忘焉者也。子其銘吾師，吾師雖沒，而有不亡焉者矣。予舊游師資間，敢不諾而銘諸。”（「大崇恩福元寺圓公碑」，『東文選』 卷118）

24) 대개 비문의 음기(陰記)에 입비에 관여한 제자 집단이 기록되는데, 이를 통해 의발(衣鉢)을 이어받은 수제자가 입비 과정을 주도한다는 점을 확인할 수 있다. 보조국사 지눌(知訥)의 입비를 그 법맥을 이은 수제자 진각국사 혜심(慧諶)이 맡은 것이 대표적 사례이다.

가 있었건만 그 제자들이 그렇게 하였는데, 하물며 우리 승려들은 인륜을 끊고 법을 전하는 것으로써 후사를 삼으니, 그 마지막을 신중히 하는 뜻이야 어떠하겠습니까”라는 대목은 제자 현인(玄印)의 말이 찬자에 의해 인용된 것이다. 여기에서 현인은 제사를 지내 줄 후사가 있는 자들이 스승을 모시는 마음도 이렇게 정성스러운데, 인륜도 끊고 법등(法燈)을 전해 받기 위해 모신 스승을 기리는 불자(佛子)들의 마음은 얼마나 더 엄중하겠느냐고 되묻고 있다.

스승을 기리는 정신이 또렷하게 응축되어 있는 부분은 한 곳 더 있다. “선생은 우리 스승의 비명을 써 주셔서, 우리 스승이 비록 돌아가셨으나 사라지지 않음이 있게 해 주십시오”라는 부분이 그곳이다. 멀하였지만 멀하지 않은 것이 있게 해달라는 이 문구에는 영원한 법신(法身)에 대한 종교적 믿음과 존경하는 스승을 떠나보낼 수 없다는 마음이 뒤섞여 있다.

끝으로, 고승비문에는 정치권력이나 종교적 권위의 힘만으로는 환원되지 않는 지점이 있으니, 이 지점에 유의하여 고승비문을 살펴볼 필요가 있다. 고승비문에는 비주의 영험담이 인입되어 있기도 하고, 비주가 당대 사부대중에 미친 영향력이 형상화되어 있기도 하다. 이는 앞서 논의했던 ‘고승비문과 정치권력의 관련성’이나 ‘고승비문의 종교적 추앙 방식’과 일정한 정도로 관련되기는 하지만 그것 자체와는 또 다른 차원, 즉 글쓰기의 차원에서 고승비문이 어떤 면모를 가지는지 살펴보아야 함을 말해준다. 즉, 고승비문의 찬자는 비주를 문학적으로 형상화하기 위하여 문벌귀족을 치유한 영험담을 인입하기도 하고 독서층을 제자로서 받아들였던 사실을 문면에 드러내어 자신의 문학적 능력을 행사하기도 하였다. 고승비문의 이러한 면모는 시대에 따라 정도의 차이는 있으나 찬자가 거의 대부분 유자(儒者)였던 만큼 불승(佛僧)들의 입장과 완전히 동일했던 것은 아니었던 사실과 관련된다. 이렇게 고승비문을 찬술하면서 드러난 찬자의 의식 가운데 정치적 힘이나 종교적 권위만으로 완전히 환원되지 않는 찬자의 의식적 지향을 본고에서는 ‘찬술의식’이라 명명한다.

그런데 찬술하였듯이 고승비문의 찬술의식은 자립적으로 나타나지 않고, 대개 정치권력, 종교적 권위, 사상사적 변화 등과 일정한 관련을 맺으면서 그 면모가 드러난다. 즉, 고승비문의 찬자는 비주인 고승에 대한

당대 기층민의 반응이나 독서층의 인식을 의식하지 않을 수 없었고, 그 결과 그러한 의식이 고승비문의 문면에도 일정하게 투영되게 된다. 따라서 고승비문을 입체적으로 읽어내기 위해서는 정치적 힘이나 종교적 권위와 더불어서 찬술의식 또한 중요한 고려의 대상으로 삼을 필요가 있다. 고승비문을 연구하는 데 있어서 문학연구의 관점이 요청되는 것은 이러한 맥락에서다. 이와 관련하여 다음 자료를 살펴보자.

무려 50년 동안 닦은 법(法)과 도(道)가 고매하여 가시는 곳마다 서로 다투어 경모(景慕)하였다. **그리하여 많은 사대부들이 스님을 참방하지 못한 것을 부끄럽게 여겼으며**, 비록 저마다 뛰어나다 자부하던 사람이라 하더라도 스님의 향기롭고 넉넉한 법문을 들으면 모두 심취하여 망연자실해 하지 않는 이가 없었다.<sup>25)</sup>

인용문은 「인각사보각국존비(麟角寺普覺國尊碑)」의 일부인데, 비주는 일연(一然, 1206~1289)이고 민지(閔漬)가 찬술하였다. 입비는 1295년이다. 이 시기는 정치적으로는 1270년 출륙환도 이후 원의 간섭이 강화되던 시기였고, 사회적으로는 지눌 이래로의 수선사(修禪社) 결사에 지지를 보내던 향리층·독서층이 조금씩 제 나름의 사상적 활로를 모색해 나간 시기였다.

인용문에서 찬자는 사대부들이 일연의 법덕(法德)에 매료되어 깊이 존경하였음을 강조하고 있다. 즉, 불승들 외에도 비주인 일연을 경모하는 자가 많았음을 특필함으로써 비주가 당시 어느 정도로 사회적 영향력을 가졌는지 형상화하고 있는 것이다. 이는 무신정권의 몰락 이후 지눌 이래로의 수선사계가 쥐고 있던 종교적·사상적 권위가 허물어진 상황에서, 일연이 수선사 계승을 자처한데다 당시 부원세력과 밀착함으로써 종교적 권위를 확보하면서<sup>26)</sup> 가능하게 된 것이라 할 수 있다. 즉, 일연의 비문을 지으면서 찬자는 위와 같은 사상사적 상황을 고려하여 비주를 고승으로 형상화하고자 했던 것이다. 이와 같이, ‘고승비문의 찬술의식’은 당대의 사상사적 변화와 일정한 관련을 맺으면서 드러난다고 할 수 있다.

25) “凡五十年間，爲法道稱首，隨所住處，皆爭景慕。唯以未參堂下，爲耻，雖魁傑自負者，但受遺芳餘潤，則莫不心醉而自失焉。”（「麟角寺普覺國尊碑」）

26) 채상식, 「보각국존 일연에 대한 연구」, 『고려중후기불교사론』, 1986, 330면.



한편, 고승비문의 찬술의식은 ‘고승비문의 종교적 추앙 방식’과 관련을 맺으면서 나타나기도 하였는데, 고승비문에 인입된 영험담이 주로 이와 깊이 관련된다. 비주가 영험한 힘을 내보이면, 당대 사회는 이에 깊이 감화를 받았다. 특정 시기의 고승비문에서 찬자가 영험담을 강렬하게 인입시켰다면 당대 기층민들이 비주를 주인공으로 하는 영험한 사건을 ‘사실’로 여기고 있었기 때문일 것이다. 그러나 특기할 것이 없는 수준의 영험담, 달리 말하면 ‘사실’로 쉽게 통용될 만한 수준의 영험담이라면 그 영험담은 기층민을 비롯한 당대의 사람들을 매혹시키는 데 별 효용이 없었을 것이다. 영험담을 인입하는 방식에 있어서 찬자의 문학적 능력이 필요하였던 것은 이러한 이유에서였다.

이상의 논의를 정리하면 다음과 같다. 권력자는 비주를 추앙하면서 자신의 정치적 정당성을 확보하기 위하여, 승려집단은 제자로서 비주의 종교적 계승자임을 내보이기 위하여, 고승비문의 찬술에 개입하고자 하였다. 이 두 힘은 고승비문에 개입한 가장 강력한 힘들이 분명하지만, 고승비문의 실상을 보면 그 두 힘과 일정하게 관련을 맺으면서도 그 두 힘만으로는 환원되지 않는 것들이 문면에 나타나 있어 문제가 된다.

### 3. 고려전기까지의 고승비문

#### 1) 신라시대

이 절에서는 신라시대 고승비문의 특징을 개관하고자 한다. 이 시기 고승비문 가운데 고찰할 가치가 있는 비문은 10편이 남아 있는데, 입비 시기는 8세기 후반에서 10세기 초반 사이에 분포되어 있다. 이 시기 고승비문은 후대의 것들과 비교해 볼 때 비문으로서 정형화된 정도가 좀 약한 편이다.<sup>27)</sup>

신라시대 고승비문의 비주들은 원효(元曉)나 신행(神行)을 제외하면 모두 신라하대 구산선문(九山禪門)과 깊은 관련을 맺은 승려들이다. 신라하대에는 경주에서 밀려난 진골귀족이나 토착의 호족세력들이 지방에 할거하면서 선종 사찰을 원찰(願刹)로 삼아 승려를 후원하였다. 이들 세력의 사찰은 넓은 토지를 보유하였지만 사찰임을 이유로 면역·면세의 대상이 되었고 그 결과 국가의 운영에 타격을 주었다. 또, 당시 선승(禪僧)들은 대개 귀족보다 낮은 신분으로<sup>28)</sup> 입당(入唐) 유학 후 귀국하여 호족세력들에게 존숭을 받았다.<sup>29)</sup>

이 시기의 고승비문은 크게 몇 가지 특징이 있다. 우선 비주의 입당유학 경험을 부각하면서 종교적 권위를 확보하였다. 특히, 입당유학 과정에서의 어려움과 중국의 스승에게 인가를 받았다는 점이 특필되었다. 이는 구산선문의 개조(開祖) 가운데 8명이 입당유학 경험이 있었던 사실과 관련된다.

일례로 최하(崔賀)가 찬술하여 872년에 건립된 「대안사적인선사비(大安寺寂忍禪師碑)」를 보면 입당유학 경험이 부각되어 있다. 비주(碑主)인

---

27) 고승비문으로서 가장 정형화된 정도가 강한 것은 고려전기 제2기의 고승비문이다. 고려전기 제2기와 비교하였을 때, 신라시대 고승비문들은 정형화된 정도가 약한 편이다. 고려전기 제2기의 고승비문에 대해서는 본고의 제3장 제2절을 참조할 것.

28) 최병헌, 「신라하대 선종구산파의 성립」, 『한국사연구』 7, 1972, 105면.

29) 최병헌, 「나말여초 선종의 사회적 성격」, 『사학연구』 25, 1975, 2~22면.

혜철(慧徹, 785~861)은 동리산문(桐裏山門)의 개조(開祖)로 부석사(浮石寺)에서 출가하여 『화엄경(華嚴經)』을 배웠고<sup>30)</sup>, 당나라로 유학 가서 서당지장(西堂智藏)에게 인가(印可)를 받았다. 이 사실이 비문의 문면에 다음과 같이 서술되어 있다.

원화(元和) 9년 가을 8월에 서쪽으로 갔다. 이 때는 하늘도 지극한 정성을 어그러뜨지지 아니하고 사람도 그 장한 뜻을 빼앗지 아니하였다. ㉔ 천 길 물을 찾아 건너니 중국은 아득히 멀어서 철이 바뀌었고 만 길 산 끝에서 헤매어 우(禹)의 발이 터진 것처럼 되었으나, 서리와 눈을 무릅쓰고 걸어가서 다른 아닌 공공산(龔公山) 지장대사(智藏大師)를 찾아가 뵈었다. 곧 ㉕ 육조(六祖)는 회양(懷讓)에게 법을 부촉하고 회양은 도일(道一)에게 전하였으며 도일은 대사에게 전했다.

지장대사는 여래장을 열어 보살심을 얻고 오랫동안 서당(西堂)에 머물며 여러 가지로 오는 자를 가르치니 대략 만 명을 헤아렸는데 하나를 보면 열을 알지 아니함이 없었다. 선사가 말하기를 “소생은 외국에서 태어나 천지 간에 길을 물어 중국을 멀다 아니하고 찾아와서 배우기를 청합니다. 다만 훗날 무설지설(無說之說)과 무법지법(無法之法)이 해외로 유포되면 그것으로 다행이겠습니까”라고 하였다. ㉖ 대사는 선사의 뜻이 이미 굳고 품성이 잘 깨달을 만함을 알고 한 번 보고도 옛날부터 안 것 같아 비밀히 심인(心印)을 전하였다.<sup>31)</sup>

㉔에는 유학길이 얼마나 힘들었는지 소개되어 있는데, 이러한 서술은 유학을 갔다 온 승려의 비문에서 흔히 발견된다. ㉕에는 비주가 잇게 된 법맥이 정리되어 있다. 이러한 서술은 흔히 의론에 나오는데, ㉖에서와

30) 그런데 출가한 뒤 화엄(華嚴)을 배우고 입당(入唐)해서는 선(禪)을 추구한 것은 혜철(慧徹)만 그런 것이 아니라 이 시기 고승비문의 비주들, 즉 선승들에게서 공통적으로 확인되는 사항이다. 최병헌, 「신라하대 禪宗九山派의 성립」, 『한국사연구』 7, 1972, 85~87면. 이는 화엄(華嚴)과 선(禪)이 사상적 친연성을 갖기 때문일 수 있다. 고익진, 『한국고대불교사상사』, 동국대학교출판부, 1989, 511면.

31) “元和九載秋八月，駕言西邁也。時也，天不違乎至誠，人莫奪其壯志。千尋水上，秦橋迢遞而變換炎涼，萬仞山邊，禹足胼胝，而犯冒霜雪步無他往，詣龔公山地藏大師。卽第六祖，付法於懷讓，傳道一，一傳大師也。大師開如來藏，得菩薩心，久坐西堂，多方誨，爾來我者，略以萬計，莫非知十之學。禪師曰，某生緣外國，問路天地，不遠中華，故來請益。儻他日無說之說·無法之法，流於海表，幸斯足也。大師知志既堅，稟性最悟一識如舊，密傳心印。”（「大安寺寂忍禪師照輪清淨塔碑」）

같이 행적부에서 다뤄지기도 한다. 이 또한 다른 신라시대 고승비문에서 흔히 발견된다.

㉔에는 비주가 ‘심인(心印)’을 받았음이 적시되고 있다. 이렇게 인가(印可)를 받았다는 점이 중시되는 것은 혜철(慧徹)이 남종선(南宗禪)의 조사선(祖師禪)을 추구하였다는 사실과 연관된다.<sup>32)</sup> 마음에서 마음으로 법등(法燈)을 전하는 조사선의 불교는 소의경전 없이도 깨달음이 가능하다고 보았기 때문에 지방 호족들에게 호응을 받을 수 있었다.

위에서와 같은 방식으로 신라하대 고승비문은 비주의 종교적 권위를 확보하였는데, 이는 단지 이 인용문에만 국한된 것이 아니라 「단속사신행선사비(斷俗寺神行禪師碑)」에서도 확인되듯 꽤 일반적인 경향이었다고 생각된다.

물론, 중국 유학을 가서 인가를 받았음을 언급하는 것만이 이 시대 고승비문에서 비주의 종교적 권위를 드러내는 유일한 방법은 아니었다. 이와 관련하여서는 다음의 자료가 참조된다.

개성(開成) 2년 정사(丁巳)에 동학(同學)인 정육(貞育)·허회(虛懷) 등과 함께 바닷길로 서쪽 중국에 들어섰다. 선지식(善知識)을 찾아 15주를 편력하면서 온 세계가 좋아하고 하고자 함이 같으며 성상(性相)이 다르지 않음을 알았다. 이에 “우리 조사께서 말씀하신 바에 더할 것이 없는데, 어찌 수고로이 멀리 가겠는가?”라고 이르며, 구법(求法)의 발길을 멈추어도 좋겠다는 생각을 하였다.<sup>33)</sup>

인용문은 신라하대의 「보림사보조선사비(寶林寺普照禪師碑)」<sup>34)</sup>의 일부인데, 이 비는 884년에 건립되었고, 찬술은 김영(金穎)이 맡았다. 비주인 체징(體澄, 804~880)은 가지산문(迦智山門)을 개창하여 고승으로 추앙을 받았다.

32) 김두진, 「나말여초 선종산문과 그 사상의 변화」, 『신라문화』 27, 2006, 118~119면.

33) “開成二年丁巳，與同學貞育虛懷等，路出滄波，西入華夏。參善知識，歷三五州，知其法界嗜欲共同，性相無異。乃曰我祖師所說，無以爲加，何勞遠適，止足意興。”(「寶林寺普照禪師彰聖塔碑」)

34) 이 비는 한국의 고승비문 가운데 시기상 네 번째로 이른 시기의 비문인데도 의론부와 행적부의 구성이 매우 전형적이어서 최초의 정격(正格) 비문(碑文)으로 볼 수 있다.

이 인용문에는 비주인 체징이 입당(入唐)을 하기는 했으나 인가를 받지 않고 귀국하였다는 점이 서술되어 있다. 그런데 비주인 체징은 비문의 다른 대목에서 이미 신라 최초로 중국에서 인가받고 온 도의(道義)라는 고승의 제자임이 부각된 바 있다. 이런 맥락에서, 위의 자료에 나오는 “우리 조사(祖師)”는 도의라고 볼 수 있으며, 비주인 보조선사 체징이 당나라 지장(智藏)의 법을 이어 남종선(南宗禪)을 초전(初傳)한 도의에게서 법(法)을 받았으니 중국에서까지 인가를 받을 필요는 없겠다는 말을 한 것이 된다. 이와 같이 입당유학을 통해 새로운 종교적 권위를 찾지 않고 기존의 법통에서 권위를 찾은 경우는 신라시대 비문 가운데는 많지 않지만, 고려전기의 고승비문에서는 다수를 차지한다.

다음으로, 신라하대의 고승비문은 유력자의 힘을 빌려 비주를 청송하고자 하였다. 이는 고승비문의 찬술에 정치권력이 개입하려고 했기 때문인데, 찬자가 비문을 찬술하면서 의식하지 않을 수 없었던 부분이다. 그런데 신라하대에는 중앙의 정치권력이 약해지고 지방호족들의 힘이 강성해지는 변화가 나타났기에, 이와 관련하여 고승비문에서도 다른 시대와 구별되는 신라하대만의 특징이 나타났다. 즉, 지방의 실력자들에게서 추앙을 받았다는 사실을 들어 비주를 청송하는 경향이 나타난 것이다.

그 사례로 신라하대의 「성주사낭혜화상비(聖住寺郎慧和尚碑)」<sup>35)</sup>를 거론할 수 있다. 여기에는 김일(金鎰)을 비롯한 지방의 유력자들의 힘 덕분에 낭혜화상의 탑을 세울 수 있었다는 사실이 다음과 같이 서술되어 있다.

2년 후에 돌을 다듬어 탑을 세우게 되니, 소문이 서울에까지 들렸다. 보살계를 받은 제자인 무주도독 소판(蘇判) 김일(金鎰)과 집사시랑 김관유(金寬柔), 패강도호 김함웅(金咸雄), 전주별가 김영웅(金英雄)은 모두 왕손이다. 이들은 모두 왕손으로서 임금의 덕을 보좌하고, 험난한 시기에 대사

35) 이 비는 최치원(崔致遠)이 찬술하여 890년 입비되었다. 비주인 무염(無染, 801~888)은 태종무열왕의 8대손이지만 진골귀족 신분은 못 되었다. 부석사(浮石寺)의 석징(釋澄)에게서 『화엄경』을 배웠고, 중국으로 건너가 마곡보철(麻谷寶徹)의 법맥을 이었다. 845년 귀국하여 성주산문(聖主山門)을 개창하였다. 「성주사낭혜화상비」는 의론부에 찬자의 의식이 강하게 투영되어 있다는 점, 행적부 가운데 비주와 왕의 문대(問對)가 길게 서술되어 있다는 점, 분량이 매우 길다는 점을 특징으로 한다.

의 은혜를 입었으니, 어찌 반드시 출가한 연후에야 입실한 제자라고 하겠는가.<sup>36)</sup>

위에서와 같이, 김일을 비롯한 진골귀족 출신 지방관들은 비문의 문면에서 낭혜화상의 문하(門下)에서 입실(入室)한 제자나 다름없다고 서술되고 있다. 이러한 서술을 통하여 비주는 왕족 출신 지방 유력자의 존경을 받는 훌륭한 인물로 자리매김된다. 이러한 기술 양상은 후대의 고승 비문과 비교해볼 때 특이한 것인바, 후대의 고승비문에서는 왕의 권위를 통해 비주를 칭송하는 것이 훨씬 더 일반적으로 관찰되기 때문이다.

다른 한편, 신라하대의 고승비문에서 왕이 비문의 문면에 직접 등장한 경우도 있다. 이 경우, 왕은 자신을 낮추고 비주인 승려를 높였다는 점이 특필되어 있다. 이 시기의 고승 가운데에는 부처와 동격으로까지 격상되며 왕의 존숭을 받은 경우가 있었던 것이다.<sup>37)</sup>

일례로 신라하대의 「봉림사진경대사비(鳳林寺眞鏡大師碑)」<sup>38)</sup>를 들 수 있다. 이 비는 924년 입비되었는데, 경명왕(景明王)이 비문을 직접 지었다는 점이 특징이다. 왕이 자신은 낮추고 비주인 진경대사(眞鏡大師) 심희(審希, 855~923)를 높인 대목은 다음과 같다.

㉑과인은 대업을 받고 나라의 기틀을 이어 도안(道安)·혜원(慧遠)이 교화를 돕듯이 되기를 바랐고, 우임금·탕임금이 다스리는 것처럼 되기를 기약하였다. 대사가 당시에 천하의 존경을 받아 신라에서 따를 자가 없었는데, 오랫동안 북악(北岳)의 그늘 속에서 지내며 남모르게 동산(東山)의 법을 전해준다는 소식을 들었다. (…)

11월 4일에 과인이 면류관과 옷을 단정히 하여 조금 생각을 맑게 하고 궁궐에 맞아들여 경건하게 궁전에 모시었으니, ㉒스승에 대한 예를 특별히 보여 대사의 덕을 숭양하는 의례를 공손히 행한 것이다. 대사는 법

36) “越二年攻石封層冢，聲聞玉京。菩薩戒弟子武州都督蘇判鑑，執事侍郎寬柔，貝江都護咸雄，全州別駕英雄，皆王孫也。維城輔君德，險道賴師恩，何必出家，然後入室。”(「聖住寺郎慧和尚白月葆光塔碑」)

37) 남동신, 「나말여초 국왕과 불교의 관계」, 『역사와 현실』 56, 2005, 89면.

38) 이 비는 924년 입비되었는데, 비주는 진경대사(眞鏡大師) 심희(審希, 855~923)이다. 비문에는 그가 김유신(金庾信)의 후손이고, 봉림산문(鳳林山門)의 개조(開祖)인 원감대사(圓鑑大師) 현욱(玄昱)의 법통을 이어받았다는 점이 잘 나타나 있다.

복을 높이 떨치며 곧바로 승탑(繩榻)에 올라 나라를 다스리고 백성을 편안히 하는 법을 말씀하였고 스님들께 (결락) 하는 방도를 펼쳤다. ㉔과인은 즐거이 자비로운 얼굴을 우러러 보고 직접 오묘한 뜻을 들으니, 감격하여 거듭 자리를 피해 앉으며 기뻐서 하나하나 받아 적었다.<sup>39)</sup>

인용문의 ㉔에는 천하 사람들이 그러하듯이 임금도 비주인 진경대사를 존경했다는 점이 서술되어 있다. 주목할 것은 혜원(慧遠)·도안(道安)을 언급했다는 점이다. 이 두 고승은 모두 동진(東晉) 시대의 승려로 혜원은 왕에게도 절하지 않는다는 「사문불경왕자론(沙門不敬王者論)」을 쓴 것으로 유명하고, 도안은 동진의 부견(苻堅)에게 존송 받은 것으로 유명하다. 요컨대, 이 둘을 언급하였다는 것은 비주인 승려를 높이겠다는 뜻이 된다.

또, ㉕에는 스승에 대한 특별한 예를 보이겠다는 말이 언급되고 있다. 이는 학생의 모습이라 할 수 있는 ㉔와 연결된다. 즉, ㉕·㉔는 ㉔와 연결되어 비주가 왕에게서 받은 예우를 형상화하고 있다. 이러한 종류의 언급은 후대에도 발견되지만, 후대와 비교해 보면 그 정도가 확실히 강하다고 할 수 있다.<sup>40)</sup> 학생의 모습으로 나온 왕이 곧장 이 비문의 찬자임을 생각해 본다면, 이 점은 더욱 확연해진다.

끝으로, 신라시대 고승비문의 영험담은 승려의 득도와 깊이 관련되어 있다는 점이 주목된다. 즉, 비주인 승려가 도를 깨쳐 스스로 영험한 권능을 내보였다는 것인데, 이는 고려 중·후기의 고승비문의 영험담과는 그 양상을 달리한다. 고려 중·후기의 고승비문의 경우에는 고승의 영험적 힘이 자기를 지키는 정도를 넘어서 남에게까지 도움을 주는 정도로 좀

39) “寡人絃膺，丕構嗣統，洪基欲資，安遠之風，期致禹湯之運，聞大師時尊天下，獨步海隅，久栖北岳之陰，潛授東山之法。(…)至十一月四日，寡人整其冕服，稍淨襟懷，延入藥宮敬邀蘭殿，特表師資之禮，恭申鑽仰之儀。大師高拂毳衣直昇繩榻，說理國安民之術，敷歸僧□□之方。寡人喜仰慈顏，親聞妙旨，感激而重重避席，忻歡而一一書紳。”(「鳳林寺眞鏡大師寶月凌空塔碑」)

40) 「쌍계사진감선사비(雙溪寺眞鑑禪師碑)」의 명(銘)에 나오는 “도는 다섯 임금[五朝]의 찬양을 받고, 위엄은 못 요망함을 다 꺾었도다(是證道贊五朝，威摧衆妖默垂)”라는 구절에서도 확인되듯이, 신라시대 고승비문에는 왕이 여럿 등장한다. 신라시대 왕들은 대개 재위 기간이 짧았고 자주 교체되었기 때문이다. 이렇게 왕권이 불안했던 만큼, 신라시대 고승비문에서 왕이 자신을 낮추고 비주인 승려를 높이는 서술이 여타 고승비문에서보다 좀 더 강하게 나타난 것이다.

더 커지기 때문이다.

이를테면, 이 절의 앞에서도 살펴 본 바 있는 「대안사적인선사비」에는 어떤 재난의 힘으로도 선정(禪定)에 든 고승에게 피해를 줄 수 없었다는 내용이 서술되어 있다.<sup>41)</sup> 또, 「봉암사지증대사비(鳳巖寺智證大師碑)」<sup>42)</sup>의 다음과 같은 대목에서도 이러한 특징이 나타난다.

㉑17세에 이르러 구족계를 받고 처음으로 강단에 나아갔는데, 소매 속에 신령한 빛이 요연(燿然)하게 나오는 것을 깨닫고 더듬어 구슬 하나를 얻었으니, 어찌 마음을 일으켜 구한 것이겠는가. 이에 발 없이도 이르러 오니 참으로 『육도소집경(六度所集經)』에서 비유한 바와 같다. 배가 고파 웅얼거리는 자로 하여금 스스로 배부르게 하고, 취해서 자빠진 사람으로 하여금 깨어나게 해주었으니, 마음을 격려하는 이적(異蹟)이 네 번째이다.

하안거(夏安居)를 마치고 장차 다른 곳으로 가려 하는데, ㉒그날 밤 꿈에 보현보살(普賢菩薩)이 이마를 쓰다듬으며 귀에 대고 “고행은 행하기 어렵지만 행하면 반드시 이뤄지리라”라고 말하였다. 꿈에서 깨어나 묵묵히 살과 뼈에 깊이 새겼다.<sup>43)</sup>

위의 ㉑에는 구족계를 받으면서 신령한 구슬을 하나 얻었다는 점이 나와 있다. ㉒는 보현보살(普賢菩薩)이 임하여서 고행(苦行)을 권하는 대목이다. ㉑·㉒의 영험담 모두 비주가 깨달음을 추구하는 과정에서 나타났다.

이밖에도 신라하대 고승비문은 찬자가 비문에 적지 않게 개입하였다는

41) 관련된 대목은 다음과 같다: “又厓理嶽默契, 谷忽有野火四合, 欲燒庵舍, 非人力之所救, 亦無路以可逃. 師端坐默念之中, 白雨暴下, 撲滅盡之, 渾山燎而一室獨存.” (「大安寺寂忍禪師照輪清淨塔碑」)

42) 이 비는 824년 무렵 최치원(崔致遠)이 찬술하였고, 924년 입비되었다. 비주인 도헌(道憲, 824~882)은 희양산문(曦陽山門)의 개조(開祖)인데, 당나라 유학 경험이 없다. 비문의 의론부에는 삼국시대 선불교의 전래사와 구산선문(九山禪門)의 짧은 역사가 담겨 있고, 행적부는 ‘여섯 가지 이적(異蹟)’과 ‘여섯 가지 옳음[是]’을 중심으로 구성되어 있다.

43) “至十七受具, 始就壇, 覺袖中神光燿燿然, 探之得一珠, 豈有心而求. 乃無脛而至, 眞六度經所喻矣. 使飢噉者, 自飽, 醉偃者, 能醒, 勵心之異四也. 坐雨竟, 將它適夜夢遍吉菩薩, 撫頂提耳曰, 苦行難行, 行之必成. 形開痒然, 默篆肌膚.” (「鳳巖寺智證大師寂照塔碑」)



특징도 있다. 이는 강력한 정치적 중심이 없거나 누구나 인정하는 종교적 권위가 없을 경우, 고승비문의 찬술에 있어서 찬자(撰者)의 자율성이 커질 수 있기 때문이 아닌가 한다.

대표적 사례로 신라하대 최치원이 쓴 「성주사낭혜화상비」를 거론할 수 있다.<sup>44)</sup> 여기에서 최치원은 구학(口學)과 심학(心學)의 상호관련성을 강조하면서 불승(佛僧)의 권위에 도전하는 것이 아닌가 여겨질 정도로 과감한 의론을 펼치고 있다. 끝에 가서 이 의론을 봉합하고 있기는 하지만, 그 안에 깃든 찬술의식은 자못 심오하다고 할 만하다.

이는 불승(佛僧)의 권위가 아주 높았던 고려전기 고승비문과는 확실히 구별되는 특징으로, 비문에 찬자의 의식이 상당한 정도로 투영되었기 때문에 가능하였다. 이러한 정도의 찬술의식은 500여 년이 지난 뒤 이색(李穡)과 정도전(鄭道傳)이 지은 고승비문의 문면에 다시 나타난다.

이상의 논의를 요약하면, 신라시대 고승비문의 특징은 다음과 같이 정리된다. 이 시기 고승비문은 비주의 입당유학 경험을 내세워 종교적 권위를 확보하였고, 지방의 유력자나 왕의 권위를 빌려 비주를 칭송하였으며, 비주가 종교적 깨달음을 추구하는 과정에서 영험한 행적을 보였음을 부각하였다.

## 2) 고려전기

본고에서 고려전기는 고려가 건국된 918년부터 무신들이 집권하는 1270년까지 약 350년간의 시기를 일컫는다. 이 시기 입비된 고승비문은 32편이 있는데, 이를 다음의 두 시기로 나누어 개관하고자 한다. 고려전기 제1기는 태조부터 광종까지의 시기이고, 고려전기 제2기는 경종부터 의종 때까지의 시기이다.

고려전기 제1기의 고승비문은 17편이다. 이 시기의 고승비문은 국내

---

44) 관련된 대목은 다음과 같다: “復惟之, 西學也, 彼此俱爲之, 而爲師者何人, 爲役者何人. 豈心學者高, 口學者勞耶. 故古之君子, 愼所學. 抑心學者立德, 口學者立言, 則彼德也, 或憑言而可稱, 是言也, 或倚惠而不朽. 可稱則心能遠示乎來者, 不朽則口亦無慙乎昔人.” (「聖住寺郎慧和尚白月葆光塔碑」)

법통과 국외 법통이 모두 함께 인정되고 있다는 점에서 고려전기 제2기와 다르다. 또, 태조나 광종 등의 왕이 비주인 승려를 존송했다는 점이 뚜렷하게 나타난다는 특징도 있다.

고려전기 제2기의 고승비문은 15편이다. 이 시기의 고승비문은 중국유학 경험보다는 국내 승과 급제 및 승계를 거친 이력을 더 중시하였다는 특징이 있다. 그리고 치병(治病)이나 기우(祈雨) 등에서와 같이 남을 돕는 영험한 행적이 존송되었다는 점도 고려전기 제1기와 구별되는 특징이다.

우선 고려전기 제1기의 고승비문을 살펴보기로 한다. 그 중에서도 태조대에 입비된 고승비문의 비주들은 신라하대 입당유학하여 나말여초에 활동하게 된 선승들이다. 이 장의 제1절에서 살펴보았던 신라하대 고승비문의 비주들이 주로 9세기 초중반에 태어났던 반면, 이들은 한두 세대 뒤에 태어났던바 대개 9세기 중후반 태생이다. 이들을 기린 고승비문은 종교적 추앙의 방식 면에서 신라하대 고승비문과 차이가 있다. 신라하대 고승비문에서는 주로 입당유학이 기려졌던 데 반하여, 후대로 오면 그러한 경향은 약해진다. 이 시기 고승비문에서는 비주의 스승이 국내에도 있었고 국외에도 있었다는 점이 서술되고 있다. 비주가 종교적으로 칭송되는 방식이 좀 달라졌다고 한 것은 이 때문이다.

일례로 「정토사법경대사비(淨土寺法鏡大師碑)」<sup>45)</sup>를 들 수 있다.<sup>46)</sup> 이 비에서는 비주인 현휘(玄暉)에 이르기까지의 윗대의 법통이 소개된다. 이 비의 문면만으로는 법통이 일목요연하게 파악되지 않으나, 비주가 심광대사(深光大師)를 스승으로 삼아 성주사(聖住寺)에 갓음은 명시되어

45) 이 비는 최언위(崔彦撫)가 지었고, 943년 세워졌다. 비주인 법경대사(法鏡大師) 현휘(玄暉, 879~941)는 영각산사(靈覺山寺)에서 심광(深光)에게 출가하였고, 906년 입당(入唐)하여 구봉산(九峰山)의 도건(道乾)에게 심인(心印)을 받았다. 924년 귀국하여 정토사(淨土寺)에서 불법을 선양하였다. 비문은 분량이 상당히 길고, 수사(修辭)가 많다는 점이 특징이다.

46) 관련된 대목은 다음과 같다: “所以永遂離塵, 尋山陟嶺東去, 獲投靈覺山寺. 謁深光大師, 傾蓋如新, 忻然自得. 追念東山之法, 實謂得人, 倍切歡娛, 寧知昏旭. 闡揚吾道, 不在他人. 所以仰惟祖宗, 仍是崇嚴之子, 猶認先系, 亦爲麻谷之孫也. 足見聖道, 所傳曹溪爲祖, 代代相契, 至于大師. 所以來自江西, 派於海左海隅, 聖住天下無雙. 於是, 許其探玄殷勤學佛, 不出蓮宇, 常住草堂. (…)天祐三年, 獨行汾海, 尋遇乘槎之者, 請以俱西, 以此寓載凌洋. 達于彼岸, 邏迤西上, 行道遲遲, 路出東陽, 經過彭澤, 遂至九峯山下, 虔謁道乾大師. (…)所喜, 昇堂觀輿, 入室參禪, 纔留一句, 密付心要, 受茲玄契.” (「淨土寺法鏡大師慈燈塔碑」)

있다. 즉, 여기에서는 성주사의 낭혜화상(朗慧和尚) 무염(無染) 이래로의 국내 법통을 추앙하는 서술을 통해 비주를 기리고 있는 것이다.

한편, 이 비의 후반부에는 비주인 현휘가 중국으로 유학하여 도건대사(道乾大師)에게 인가를 받았음이 서술되어 있다. 즉, 한 비문 안에서 비주가 법맥을 이어받았다는 점이 두 번이나 서술되어 있는 것이다. 이렇게 이중으로 법통을 기념하는 것은 고려전기 제1기의 고승비문에서 두드러지게 나타나는 현상이다. 신라하대 구산선문 이래로의 국내 법통을 존중하면서도, 중국의 선지식(善知識)에게서 인정받은 것도 아울러 칭송하고 있는 것이다.

고려전기 제1기 고승비문의 이러한 특징이 가장 잘 드러난 사례로 「봉암사정진대사비(鳳巖寺靜眞大師碑)」<sup>47)</sup>를 거론할 수 있다. 관련된 대목은 다음과 같다.

법등(法燈)을 계승하여 적자적손(嫡子嫡孫)으로 면면히 전승하되, 조계(曹溪)는 남악(南岳)에게 전하고, 남악은 강서(江西)에게 전하였으며, 강서(江西)는 창주신감(滄州神鑒)에게 전하고, 신감(神鑒)은 해동(海東)에 전해 주었으니, 그의 법맥(法脈)을 이은 스님은 남악의 쌍계사 혜명(慧明) 선사 이시다. 그리고 혜명은 다시 현계산(賢峴山)에 있는 왕사(王師) 도헌(道憲)에게 전하고, 도헌은 강주(康州) 백암사(伯巖寺) 양부선사(楊孚禪師)에게 전수하였으니, 양부스님은 곧 우리 정진대사(靜眞大師)의 스승이시다. (…)

광화(光化) 3년에 중국으로 가는 큰 선편(船便)을 만나서 봉운(鵬運)을 따라 남쪽으로 항해(航海)하여 이틀만에 강회(江淮) 지방에 도달하였다. (…) 곡산(谷山)으로 가서 도연화상(道緣和尚)을 친견하였으니, 그는 석상경저(石霜慶諸)의 수제자였다. 대사가 “석상 종지(宗旨)의 적적(的的)한 대의(大意)는 어떠한 것입니까?”라고 묻자, 화상이 “대대로 일찍이 전승(傳承)하지 아니한 것이다”라고 답하였다. 대사가 그 말이 끝나자 크게 깨달았으니, 묵묵히 현기(玄機)를 통달하고 비밀히 법인(法印)을 전해 받았

47) 이 비는 최언위(崔彦撫)가 지었고, 965년 세워졌다. 비주인 정진대사(靜眞大師) 궁양(兢讓, 878~956)은 남악(南岳)의 서혈(西穴)에 있던 양부(楊孚)의 법맥을 이었고, 899년에는 당나라에 건너가 곡산도연(谷山道緣)의 법통을 이었다. 비문의 후반부에는 세 번이나 왕에게서 법호(法號)를 받은 일이 특필되어 있다. 신라 경명왕에게 봉종(奉宗)이라는 법호를 받은 일, 고려 정종에게 증공(證空)이라는 법호를 받은 일, 고려 광종에게서 정진(靜眞)이라는 시호를 받은 일이 그것이다.

다.<sup>48)</sup>

인용문의 전반부에는 비주인 정진대사가 ‘진감혜명(眞鑑慧明)-지증도헌(智證道憲)-양부(楊孚)’로 이어지는 국내 법통의 계승자임이 적시되고 있다. 그리고 인용문의 후반부에는 비주가 ‘석상경저(石霜慶諸)-도연(道緣)’으로 이어지는 중국 법통을 이어받았음을 보여준다. 이렇게 고려전기 제1기 고승비문에서는 비주가 국내 법통과 국외 법통을 둘 다 계승했음을 부각하였다.<sup>49)</sup>

고려전기 제1기의 고승비문에서는 비주가 고려 태조와 인연을 맺은 사실이 강조되고 있다. 이는 고려 태조가 불교를 존숭하면서 보살계제자를 자처하였고, 「오룡사법경대사비(五龍寺法鏡大師碑)」<sup>50)</sup>에서 확인되듯이<sup>51)</sup> 승려를 왕사(王師)로 모시면서 불승들을 후대하였던 사실<sup>52)</sup>과 관련된다. 태조의 입장에서는 당대의 고승들을 정치적으로 포섭한 것이지만,

48) “自尔繼明重跡，嫡嗣聯綿，曹溪傳南岳讓，讓傳江西一，一傳滄州鑒，鑒猶東顧，傳于海東，誰其繼者，卽南岳雙溪慧昭禪師焉。明復傳賢溪王師道憲，憲傳康州伯嚴楊孚禪師，孚卽我大師嚴師也。(…) 光化三季，伺鷁舟之西泛，逐鵬運以南飛，匪踰信宿之間，獲達江淮之境。(…) 詣於谷山，謁道緣和尚，是石霜之適嗣也。乃問曰，石霜宗旨的意如何？和尚對云，代代不曾承。大師，言下大悟，遂得默達玄機，密傳秘印。”（「鳳巖寺靜眞大師圓悟塔碑」）

49) 이는 중국의 불교적 권위 앞에서 고려 불교에 대한 자부심을 갖게 해준 측면도 있다. 이와 관련해서는 「광조사진철대사비(廣照寺眞澈大師碑)」의 명(銘)에 있는 다음 구절이 참조된다: “어찌 국토가 험루하다고 하여, 동이(東夷)니 중하(中夏)니 논할 수 있겠는가”(何陋之有 豈論夷夏: 「廣照寺眞澈大師碑」)

50) 이 비는 최언위(崔彦擣)가 지었고, 944년 세워졌다. 비주는 경유(慶猷, 871~921)인데, 통도사(通度寺)에서 구족계(具足戒)를 받았고, 888년 입당(入唐)하여 도옹(道膺)에게 법인(法印)을 받았다. 908년 귀국하여 고려 태조의 왕사(王師)가 되었다. 비문에는 고려 태조와의 일화가 자세히 나와 있고, 형미(迥微)·여엄(麗嚴)·이엄(利嚴)과 더불어 해동사무외(四無畏大師)로 불렸다는 점도 부각되어 있다.

51) 관련된 대목은 다음과 같다: “先王，直從北發，專事南征徇地之行，逃天者少，特差華介，先詣禪局，奉傳詔書，赴軍壁也。令大師，欸聆帝命，寧滯王程。及其方到柳營，便邀蘭殿，留連再三，付囑重疊，寡人，遽迴龍旆，祇俯鳳儀。大師，難趁乘輿。”（「五龍寺法鏡大師碑」）이 대목에는 태조 왕건이 군대를 출동시킨 연유가 스님을 모시기 위함이었다고 서술되어 있다. 이는 중국의 남북조시대에 고승(高僧)으로 이름난 승려를 서로 모셔가기 위해 군벌들이 다투었던 것을 떠올리게 한다.

52) 왕사제도는 동아시아 국가 가운데 고려만이 갖는 특징으로, 태조 이래 시행되었다. 남동진, 「나말여초 국왕과 불교의 관계」, 『역사와 현실』 56, 2005, 98면. 다만, 고려에 이르러 제도화된 왕사제도는 신라 경덕왕이 충담(忠談)을 왕사(王師)로 책봉하려고 했던 데서 확인되듯 신라시대의 종교적 전통과 접맥되어 있었다.

승려집단의 입장에서서는 정치적 권위를 활용하여 비주를 고승으로 포창(褒彰)한 것이 된다.

또, 이 시기 고승비문에서는 고승을 추앙한다는 고승비문 본연의 목적에서 약간 벗어나서 태조의 훌륭함을 칭송하는 내용이 부각되어 있어 주목된다. 대표적 사례로 「대안사광자대사비(大安寺廣慈大師碑)」<sup>53)</sup>를 거론할 수 있는데, 여기에서는 태조가 왕이라는 지위를 잊고 비주인 광자대사(廣慈大師) 윤다(允多)를 극진히 예우했음을 칭송하면서도, 태조 또한 비주를 후대하였다는 점에서 불법을 수호한 훌륭한 왕으로 칭송하고 있다. 이 비가 광종 원년(950)에 입비되었다는 점을 고려하면, 광자대사를 기리며 태조도 높임으로써 광종은 자신의 권위까지 확보하고자 한 것임을 알 수 있다. 태조를 훌륭한 왕으로 칭송함으로써 이제 그 왕위를 물려받은 자신도 정치적 정통성을 확보할 수 있기 때문이다. 이와 같이, 고승비문의 문면에는 정치적 힘이 그 모습을 드러내곤 한다.

다만, 고려전기 제1기 고승비문에서 태조가 존숭된 이러한 경향은 후대에 가면 좀 약화된다. 일례로 「태자사낭공대사비(太子寺郎空大師碑)」<sup>54)</sup>에는 태조가 왕이 되기 전에 비주와 맺은 인연이 소개되어 있다.<sup>55)</sup> 이는 앞서 살펴본 「오룡사법경대사비」나 「대안사광자대사비」와 비교해 본다면, 비문에 넣어 현창(顯彰)하기에 좀 소략한 내용이라고 여겨진다. 이 비는 954년(광종 5)에 입비되었는데, 이때는 이미 태조와 인연이 있는 승려들 9명이 입비된 후였다. 「태자사낭공대사비」가 입비된 시기를 전후해서 비주와 태조의 인연은 점점 소략하게 서술되는 경향이 나타난다. 이는 그동안 비주와 태조의 인연이 칭송될 만한 것으로 충분히 기

53) 이 비는 손소(孫紹)가 지었다. 비주인 윤다(允多, 864~945)는 동리산문(桐裏山門)의 개조 혜철(惠哲)에게서 여선사(如禪師)에게 전해진 법통을 계승하였다. 신라의 효공왕(孝恭王)과 고려 태조에게 예우를 받았다. 비문에는 고려 태조와 문답을 주고받은 것이 길게 특필되어 있는데, 생민(生民)을 보호하라는 메시지가 뚜렷하다.

54) 이 비의 찬자는 최언위(崔彦擣)이고, 비주는 행적(行寂, 832~916)이다. 875년 중국으로 유학하여 청원(靑原)의 제자 석상(石霜)에게 인가(印可)를 받았고, 885년 귀국하여 굴산사(掘山寺)의 통효대사(通曉大師) 범일(梵日)의 법맥을 계승하였다. 비문(碑文)에는 고려 태조·광종과의 인연이 서술되어 있다.

55) 관련된 대목은 다음과 같다: “神德大王, 光統丕圖, 寵徵赴闕. 至貞明元年春, 大師, 遽携禪衆, 來至帝鄉, 依前命南山實際寺, 安之. 此寺則先是聖上, 以黃閣龍, 禪局附鳳, 尋付大師, 永爲禪宇. 此時奉迎行所, 重謁慈顏, 爰開有待之心, 再聽無爲之說. 辭還之際, 特結良因.” (「太子寺郎空大師碑」)

술되었기 때문일 것이다.

이제부터는 고려전기 제2기의 고승비문의 특징을 살펴보기로 한다. 전술하였듯이 이 시기의 고승비문에서는 이전과 달리 승과에 급제하였다는 점이나 높은 승계를 수여받았다는 점이 중시된다. 예컨대, 「부석사원융국사비(浮石寺圓融國師碑)」<sup>56)</sup>에 그러한 내용이 확인된다.<sup>57)</sup> 여기에서는 비주인 원융국사가 승과 급제는 언제 하였는지, 어떤 왕 때 어떤 승계에 오르게 되었는지 자세히 서술되어 있으며, 그러한 사실들이 열성조(列聖朝)의 추앙을 받았음이 특기되고 있다.

이는 이 시기 고려에서 승관제도(僧官制度)가 정비·시행되었던 것과 관련된다. 또, 성종대 이후 유교가 국가운영의 이념이 되면서 유자였던 고승비문의 찬자들이 비주의 승계나 승직에 더 많이 관심을 기울였을 수도 있다. 신라하대나 고려전기에서처럼 유학경험을 가지고서 비주의 종교적 성취를 추앙하는 일은 대폭 줄어들었다. 이는 송나라가 유학생을 받아들이는 일에 소극적이었던 데다 요나라·금나라가 일어나 중국이 불안정해지면서 유학 가는 일 자체가 쉽지 않아졌기 때문이기도 하고, 고려불교의 위상이 높아지면서 중국법통에 대한 인식이 달라졌기 때문이기도 하며, 선종보다 교종이 더 우대받는 시대가 되었기 때문이기도 하다.

특히, 「금산사혜덕왕사비(金山寺慧德王師碑)」<sup>58)</sup>를 통하여 고려전기 제2기 고승비문에서 승계와 승직이 얼마나 중시되었는지 엿볼 수 있다. 관련된 대목은 다음과 같다.

임금이 단정히 두 손을 마주잡고 앉아 무위태평(無爲太平)을 이루었으며 편안히 앉아 중흥을 이룩한 것이 어찌 왕사(王師)가 끼친 복리(福利)의 공효가 아니겠는가. 비서(批署)를 내려 승통(僧統)으로 추대하였는데,

56) 이 비는 1054년 입비되었고 고청(高聽)이 찬술하였다. 비주는 결응(決凝, 964~1053)이다. 991년 승과(僧科)에 급제한 뒤, 목종·현종·덕종·정종 시기를 거치며 연이어 승진하여 왕사(王師)가 되었다.

57) 관련된 대목은 다음과 같다: “年二十八, 赴選佛場, 捷獲選經大德, 授我大師, 穆宗也, 授我首座, 聖考也, 授我僧統, 靖宗也, 於列聖, 蔚爲敬田, 咸被珍遇.” (「浮石寺圓融國師碑」)

58) 이 비는 1111년 입비되었고, 이오(李敖)가 찬술하였는데, 비주는 소현(韶顯, 1038~1096)이다. 비문에 왕과의 인연이 거의 나오지 않고 대각국사(大覺國師) 의천(義天)과의 인연은 자세하게 서술되었다는 점이 주목된다. 이는 의천과 소현이 숙질 관계였다는 사실과도 관련될 것이다.

그때 왕사의 나이 47세였다. 수좌(首座)가 되고 (결락) 이어 승통이 되었는데, 지위란 덕으로 말미암아 높아지는 것이니 위대하다고 하지 않겠는가? 하물며 국초 이래로 무릇 법왕(法王)이 된 이 가운데 연덕(年德)이 있지 않고서 그 직위에 오른 이는 드물었지만, 스님은 장년(壯年)에 이미 승려들 가운데서 발탁되어 영광을 차지한 것이다.<sup>59)</sup>

인용문 중간 부분에 승직(僧職)이 덕 있는 이에게 주어지는 것임이 명시되어 있다. 비주가 젊은 나이임에도 유덕(有德)하여 높은 승직에 나아간 것으로 칭송하고 있는 것이다. 그런데 인용문의 혜덕왕사(慧德王師)는 당시 문벌귀족 가운데 가장 강성했던 인주이씨(仁州李氏) 이자연(李紫淵)의 다섯째 아들로 왕사로까지 추증된 인물이다. 따라서 높은 승직에 올랐음이 칭송된 것은 이 시기 문벌귀족이 득세했다는 점과 관련이 없지 않다고 생각된다.<sup>60)</sup>

이와 같이 승직이나 승계를 중시하였다고 해서 국내외 법통을 잇는 일이 중시되지 않은 것은 아니다. 다만, 신라하대나 고려전기의 고승비문과 비교해 보았을 때, 국내외 법통을 잇는 일이 다뤄지는 방식이 달라졌음은 확인할 수 있다. 특히, 중국의 불교적 권위가 이제는 무조건적 긍정의 대상이 아닌 것이 되었다. 고려전기 최고의 고승으로 존송되는<sup>61)</sup> 의천(義天)을 비주로 한 「영통사대각국사비(靈通寺大覺國師碑)」에서 이 점이 잘 확인된다.<sup>62)</sup>

한편, 고려전기 제2기의 고승비문은 치병(治病)이나 기우(祈雨) 등에서 영험적 권능을 보인 승려를 높이기도 하였다. 어떻게 해서 이러한 영험담이 인입된 것인가. 이는 당대 고려 사회에서 교종(敎宗)의 양대 종파인 화엄종(華嚴宗)과 법상종(法相宗), 그리고 선종(禪宗)의 주류였던 법안종

59) “上以端拱無爲，坐見中興者，豈非師福利之功耶。下批署爲僧統，其時，師年四十七也。始師爲首座，求□□僧統，位由德進，不其偉歟。矧國初已來，凡爲法王者，非有年德，罕能居此職，而師以壯年，見擢緇素榮之。”(金山寺慧德王師眞應塔碑)

60) 또, 흥미로운 점은 「금산사혜덕왕사비」를 비롯한 고려전기 제2기의 고승비문에서는 왕의 권위를 빌려 승려를 칭송하려는 시도가 다소 약해진다는 점이다.

61) 「금산사혜덕왕사비」·「반야사원경왕사비」·「운문사원웅국사비」 등이 대표적 사례인데, 이들 비문들에서는 모두 비주가 대각국사 의천의 인정을 받았다는 사실이 특기되어 있다.

62) 이 점이 확인되는 대목은 다음과 같다: “學之悉備，此眞重法大菩薩者也。然，非是始學，欲以己所得，與諸師相試故，來耳。”(「靈通寺大覺國師碑」)

(法眼宗) 등이 경합하고 있었다는 점과 관련되는 것이 아닌가 한다.

광종이 주도하였던 화엄종 중심의 불교 통합이 좌절되고 난 뒤, 고려 왕실은 현화사(玄化寺)를 중심으로 법상종을 지원하기도 하고 의천이 활약하던 때에는 천태종을 지원하다가 그 뒤에는 화엄종을 후원하기도 하였다. 그런데 당시 고려 사회에서는 문벌귀족들이 대토지를 소유하고 왕실과 같이 불교 사원들을 후원하면서 면세·면역의 혜택을 꾀하고 있었다. 이러한 과정에서 대각국사 의천이 활동한 시기 전후 인주 이씨는 법상종을 후원하고 왕실은 화엄종을 지원하여 서로 견제하는 형국이 되었다.<sup>63)</sup> 선종 가운데 다수를 차지했던 법안종은 본래 화엄종에 가까웠던 만큼<sup>64)</sup> 대각국사 의천에게 귀의하였지만, 학일(學一)을 비롯한 합류 거부파도 있었다.

이렇게 문벌귀족과 왕실이 대립하면서 여러 종파가 종교적 권위를 분점하였고, 그에 따라 영험담이 고승비문에 강하게 인입된 것이 아닌가 한다.<sup>65)</sup> 대각국사 의천이 교학으로 여타 종파들을 압도하자, 선종이나 법상종 측에서는 영험담 외에 종교적 권위를 세울 수 있는 방법을 달리 찾기 어려웠기 때문이다.

일례로 「운문사원응국사비(雲門寺圓應國師碑)」<sup>66)</sup>를 거론할 수 있다. 원응국사 학일(學一, 1052~1144)은 대각국사 의천이 불법을 선양한 이후 선종(禪宗)에서 천태종(天台宗)으로 옮겨간 승려가 7할이었지만, 끝까지 선종을 지켰던 승려이다. 「운문사원응국사비」에는 학일이 죽은 사람도 살리는 영험적 권능을 가졌음이 서술되어 있다.<sup>67)</sup> 여기에서 학일은 숙종의 왕자 가운데 출가한 원명국사(圓明國師)를 치료하였는데, 이러한 영험한 행적은 대각국사 의천에게까지 존송을 받았음이 특필되어 있다.

63) 남동신, 「고려중기 왕실과 화엄종」, 『역사와 현실』 79, 2011, 40면.

64) 허홍식, 「고려 초 불교계의 동향」, 『고려초기불교사론』, 민족사, 1986, 401면.

65) 물론, 이렇게 영험담이 인입된 데에는 영험성을 신성시한 무교(巫敎)나 밀교-화엄과의 교섭 과정 또는 경합 과정이 있었음도 고려해야 할 것이다.

66) 이 비는 1047년 건립되었고, 찬자는 윤언이(尹彦頤)이다. 비주인 학일(學一, 1052~1144)은 1085년 승과(僧科)에 급제하였다. 예종 때 삼중대사(三重大師)로서 가지사(迦智寺) 주지를 역임하였고, 인종 때 왕사(王師)가 되었다.

67) 관련된 대목은 다음과 같다: “有王子, 年九歲, 卽今所謂圓明國師也. 忽一日暴死, 暖氣都絕. 一會人, 惶惶顛倒, 不知所以救之之方. 大覺請師, 救之, 師密念大般若, 良久, 王子乃甦. 於是, 大覺特加敬重. 上飽聞師□, □□住法住寺.” (「雲門寺圓應國師碑」)



당시 선종 승려로서는 이러한 방식으로라도 그 종교적 권위를 확보해야 했던 것이다. 치병 영험담은 고려후기에도 나타나지만, 이렇듯 신분이 높은 사람을 치료한 것이 부각되는 것은 고려전기 제2기 고승비문의 특징이다.

그밖에도 이 시기 고승비문은 다음의 「칠장사혜소국사비(七長寺慧炤國師碑)」<sup>68)</sup>에서와 같이 영험한 행적을 들면서 비주를 종교적으로 윤색하기도 하였다.

그 후 무자년(戊子年) 5월 날씨가 크게 가문데다 냉해가 심하여 모든 사람들이 하늘을 쳐다보며 간절한 마음으로 비 내리기를 희망하였으나 보탬이 되지 않았고, 백신(百神)에게 기우제를 지냈으나 영험이 없었다. (결락) 이 무렵 국사가 문덕전(文德殿)에서 8권본의 『**금광명경(金光明經)**』을 강설하고자 손으로 은도향로(銀塗香爐)를 들고 천천히 상왕(象王)의 걸음으로 연좌(蓮座)에 올라 사자(獅子)의 울음으로 제1권을 미처 다 설하기도 전에 사망으로 구름이 덮이고 소나기가 쏟아져 골고루 풀삭을 적시니, 논밭에 심은 작물들이 무럭무럭 자랐다.<sup>69)</sup>

인용문에는 백신(百神)이 외면한 기우제를 성공시킨 이적(異蹟)이 나타나 있다. 특히, 『금광명경(金光明經)』은 법상종에서 존송되던 경전으로 불교 본연의 자비행(慈悲行)을 강조한다.<sup>70)</sup> 그런데 이 경전이 영험적 권능의 근거가 되어 종교적으로 채색되고 있음이 주목된다. 즉, 의천의 천태종과 구별되는 방식으로 법상종의 권위를 확보하기 위하여 이러한 영

68) 이 비는 1060년 건비되었는데, 찬자는 김현(金顯)이다. 비주는 정현(鼎賢, 972~1054)인데, 칠장사(七長寺)의 융철(融哲) 밑에서 유가행(瑜伽行)을 배웠다. 996년 오교대선(五敎大選)에 급제한 뒤, 칠장사로 돌아왔다. 목종 때 대사(大師), 현종 때 수좌(首座), 덕종 때 승통(僧統)으로 임명되었다. 비문에 혜소국사 정현(鼎賢)이 태어나기 전 어머니가 아들을 낳으려고 절에 탕화를 시주하였다는 일화가 나오는데, 신라시대나 고려전기 제1기의 고승비문과 구별되는 고려전기 제2기 고승비문만의 특징을 보여준다.

69) “後於戊子歲五月，甘澍阻霑，驕陽爲冷，走羣望而無益，禱百神而不□□□□□□。師於文德殿，講八卷金經，師手捧銀塗，徐舉象王之步，身昇蓮座，高騰師子之音，□軸未終，□雲四□，霈然下雨，均被於茁芽，倬彼甫田，滋生而如握。”（「七長寺慧炤國師碑」）

70) 남동신, 「칠장사혜소국사비명(七長寺慧炤國師碑銘)을 통해 본 정현(鼎賢)의 생애(生涯)와 사상(思想)」, 『한국중세사연구』 30, 2011, 481~482면; 남동신, 「고려전기 금석문과 법상종」, 『불교연구』 30, 2009, 170면.

험담을 인입한 것으로 생각할 수 있는 것이다.

그런데 범상종은 인주이씨와 밀착하였던 종파였다. 따라서 여기에 등장하는 은도향로(銀塗香爐)는 인주이씨 세력의 경제적 풍요와 관련된다고 볼 수 있다. 기우 영험담은 다른 시기에도 나오지만, 여기에서처럼 은도향로 같은 도구(道具)가 언급되는 점은 고려전기 제2기 고승비문의 특색이다.

이상의 논의를 요약하면, 고려전기 고승비문의 특징은 다음과 같이 정리된다. 우선 고려전기 제1기의 고승비문은 국내 법통을 계승한 일과 중국 법통을 이어받은 점을 이중적으로 강조하였고, 태조를 비롯한 권력자와 비주의 인연을 부각하면서 고려왕권의 정당성을 종교적으로 뒷받침하고자 하였다. 고려전기 제2기의 고승비문은 법통을 이어받은 일보다는 승과 급제 및 승직·승계 이력을 더 중시하여 비주를 현창(顯彰)하였고, 남을 돕는 영험한 행적을 보인 일을 비문에 인입함으로써 비주를 종교적으로 칭송하였다.

## 4. 고려 후기 고승비문의 정치적·종교적 특성

### 1) 정치권력과의 관련

#### (1) 무신정권기 고승비문과 정치권력의 관련

무신정권기(1170~1270)는 문벌귀족 체제에서 억압받던 무신들의 누적된 불만이 폭발하여 시작되었다. 1196년 최충헌이 집권하기 전까지 25년이 넘는 기간 동안은 무신들 상호간의 권력투쟁으로 점철되었다. 1196년 이후에도 지방을 중심으로 농민이나 노비들의 봉기가 자주 일어났고, 문벌귀족과 연계되었던 사원 세력도 무신정권에 대항하였다. 이러한 혼란스런 사회상을 수습하기 위하여 무신정권은 정치적 정당성을 확보하고자 절치부심하였는데, 이 점은 특히 최씨정권이 성립되고 난 뒤 입비된 고승비문에서 여실히 나타난다.

이 시기의 고승비문은 총 9편으로, 3편은 1196년 최씨정권의 성립 이전에, 6편은 최씨정권 기간에 찬술되었다. 이 시기의 고승비문에는 우선 정치적 권위가 여타 시대와는 다르게 형상화되어 있음이 주목된다. 정치적 상징인 왕과 실권자인 무신이 병립되어 나타나고, 수선사주(修禪社主)와 같은 종교적 권위자의 위상이 대단히 존송되고 있는 것이다.

예컨대, 이규보(李奎報)가 찬술한 「정각국사비명(靜覺國師碑銘)」은 정치적 상징인 왕과 실권자인 무신이 어떻게 병립되어 나타나는지 잘 보여준다. 이 비의 비주인 지겸(至謙, 1145~1229)은 최충헌(崔忠獻)에게 존송되어 최충헌의 아들을 제자로 받아들이기도 하였고, 왕사(王師)로까지 책봉되었다. 즉, 이 비의 비주인 지겸은 최씨정권의 실권자에 의해 최초로 존송된 승려이다. 따라서 이 비에서 최씨정권 초기에 그 실권자가 어떻게 형상화되고 있는지 확인하는 것은 흥미로운 일이 아닐 수 없다. 다음을 살펴보자.

숭경(崇慶) 2년에 강종(康宗)이 즉위하자, 조종(祖宗)의 구례(舊例)에 따

라 불가의 명망 높은 스님을 얻어서 임금의 스승으로 삼고자 하였다. 그때 진강공(晉康公)이 국정을 담당하고 있으면서 임금을 위하여 임금의 스승을 인선(人選)하였는데, 무릇 양종(兩宗) 오교(五敎) 가운데서 큰 임무를 감당할 만한 자를 찾으니, 사(師)보다 나은 사람이 없어서 결국 국사로 추천하니, 임금이 사(師)에게 중신(重臣)을 보내서 스승으로 섬길 예를 행하기를 청하였다.<sup>71)</sup>

인용문에서는 명망 높은 스님을 임금이 직접 찾은 것이 아니라 진강공(晉康公), 즉 최충헌이 직접 골랐음이 서술되어 있다. 그렇기는 하지만, 비문의 문면에는 왕이라는 정치적 상징이 포기되고 있지는 않다. 무신정권기에 전국적인 범위에서 봉기가 일어났던 데에서 알 수 있듯, 정치적 정통성이 의심받았으므로 최씨정권은 정치적 상징인 왕을 형식적으로나마 존중할 수밖에 없었는데, 이 점이 이와 같이 표현된 것이다.

그밖에 「보경사원진국사비(寶鏡寺圓眞國師碑)」<sup>72)</sup>에서도 최씨정권이 어떠한 방식으로 비문의 문면에 등장하는지 살펴볼 수 있다. 「보경사원진국사비」에서 최씨정권의 실권자가 등장한 대목 가운데 주목할 만한 부분은 다음과 같다.

강종 임금이 즉위한 지 3년째 되던 해, 삼중대사(三重大師)의 법계를 내렸는데 스님께서는 굳게 사양하여 피하고자 하였으나, 당시 진강공(晉康公)이 정승으로 있었고 임금도 스님에 대한 총애가 지극하였으므로 기어이 직위를 받게 하였다.<sup>73)</sup>

위의 「보경사원진국사비」는 1224년에 입비되었는데, 이 때는 최씨정권이 안정기에 들었을 무렵이다. 여기에도 역시 진강공(晉康公)이 높은

71) “崇慶二年，康王卽祚，循祖宗舊例，欲得釋門重望爲師。時晉康公當國，爲上遴選，凡於兩宗五敎，求可以承當大任者，無出師右，遂以師薦焉，上遣重臣，請行摳衣之禮。”（「靜覺國師碑銘」，『東文選』卷118）

72) 이 비는 이공로(李公老)가 지었다. 비주인 승형(承迥, 1172~1221)은 봉암사(鳳巖寺)에서 동순(洞純) 밑에서 구도하였고, 명종 때 승과(僧科)에 급제하였다. 이후 청평산에서 『능엄경(楞嚴經)』을 읽고 득도하였다. 강종 때 삼중대사(三重大師), 고종 때 대선사(大禪師)가 되었고, 1220년에는 희종의 넷째 아들인 경지(鏡智)를 제자로 받아들였다.

73) “至康廟卽政之三年，批受三重大師，師固讓欲避，時晉康公秉政承，上旨敦諭至切，強以就職。”（「寶鏡寺圓眞國師碑」）

승계를 내렸음이 서술되고 있다. 그런데 높은 승계를 받았음을 들어 비주를 칭송하는 방식은 앞에서도 살펴보았듯이 고려전기 승관제도가 정비되면서 나타난 것이다. 그런데 승관제도는 문벌귀족이나 왕족 출신의 승려들이 승단을 통할하기 위한 것이었다. 무신들은 문벌귀족을 제압하고 정권을 잡았지만 그들이 승려를 대했던 방식은 이전의 지배체제에서 썼던 방식을 준용한 수준에 그쳤음을 알 수 있다.

고려전기 제2기의 고승비문에서 승직이나 승계를 받았음이 칭송될 수 있었던 것은 당시 승려들을 통할할 수 있는 관료제적 조직이 있었던 사실과 연관된다. 그러나 무신정권기에는 교종 세력이 무신정권에 대항하였으므로 고려전기에서와 같은 승관제도는 제대로 기능할 수 없었다. 따라서 문벌귀족이 몰락한 뒤인 무신정권기의 승직과 승계는 전과 같은 의미를 가질 수 없었다.

더불어, 무신정권기 고승비문에서는 보조국사 지눌(知訥) 이래로의 수선사(修禪社) 법통이 존송되면서 정치적 상징인 왕이나 실권자인 무신과 대등한 위치로까지 격상되었다. 수선사 법통이 어떻게 종교적으로 추앙받았는지는 이 장의 제2절에서 자세히 살펴보겠지만, 비문의 문면에서 보조국사 지눌 이래로의 수선사 법통이 그와 같이 종교적 존송을 받을 수 있었던 것은 역시 무신정권기에 상징적 존재인 왕과 실권을 가진 무신으로 정치적 권위가 분화된 상황과 깊은 관련이 있다고 본다. 달리 말해, 정치적 권위의 완전성이 깨졌기 때문에 일종의 ‘궐위상태(闕位狀態)’가 된 상황에서 고승이 갖는 종교적 권위를 정치적 권위만큼이나 높은 것으로 올려놓을 수 있었던 것이다.

이러한 주장을 뒷받침하는 사례로, 이 절의 앞에서 이미 거론했던 「정각국사비명」을 다시 한 번 살펴볼 필요가 있다. 「정각국사비명」에는 다음과 같이 서술된 대목이 있다.

7월 2일 새벽에 일어나 세수하고 문인 현원(玄源)을 불러 편지 세 통을 쓰게 해, 임금과 지금의 상국(相國) 진양공(晉陽公)과 고승(高僧)인 송광사주(松廣社主)에게 멀리 떠나간다는 것을 고하라고 당부하였다.<sup>74)</sup>

74) “七月二日，晨起盥洗，召門人玄源，裁書三道，囑國王及今相國晉陽公·高僧松廣社主，告以長邁。”（「靜覺國師碑銘」，『東文選』卷118）

여기에서 비주인 정각국사는 입멸을 앞두고 세 권위자에게 작별을 알린다. 그것은 다른 아닌 정치적 상징이었던 왕, 실권자인 진양공(晉陽公) 최우(崔瑀), 그리고 수선사의 종주(宗主)인 송광사주(松廣社主)이다. 고려 전기의 고승비문에서라면, 비주는 유일한 정치적 중심인 왕에게만 작별을 고하는 것으로 서술되었을 터인데, 여기에서 비주는 세 명의 권위자 모두에게 작별의 편지를 쓰고 있다. 이는 매우 독특한 것으로, 이 시기 고승비문에서 당시 다원화되어 있었던 권위를 어떻게 형상화하고자 하였는지 이해할 수 있게 한다.

이렇게 비문의 문면에는 세 권위가 대등하게 나타나 있지만, 무신정권기 고승비문을 전체적으로 조망해 보면 수선사의 종주로 대표되는 고승의 권위가 가장 강하고, 그 다음이 무신정권의 실권자이며, 정치적 상징인 왕의 권위가 가장 약하게 나타난다고 할 수 있다.<sup>75)</sup> 이는 고승비문의 장르적 특성상 비주인 고승을 추앙하는 것을 외면하고서는 비문이 제대로 찬술될 수가 없기 때문이기도 하고, 당시 수선사계의 종교적 권위가 대대적으로 존송되었기 때문이기도 하다. 그렇다면 무신정권기 고승비문에서 무신과 왕, 양자 간의 관계는 어떠한 것이었는가.

무신과 왕은 비문의 문면에서는 어느 한 쪽의 위세가 다른 한 쪽을 제압한다는 느낌이 들지 않게 조심스럽게 서술되어 있다. 크게 두 가지 방식이 확인되는데, 하나는 둘의 권위를 교묘하게 통합하는 방식이다. 앞서 살펴보았던 「보경사원진국사비」에서 “당시 진강공(晉康公)이 정승으로 있었고 희종 임금도 스님에 대한 총애가 지극하였으므로 기어이 직위를 받게 하였다”는 대목이 그 사례가 된다.

또 다른 하나는 무신이 왕을 위한 존재라는 점을 명시하는 것이다. 이는 표면적으로 왕의 권위를 인정한 것이지만 무신을 충신으로 형상화하여 그의 도덕적 위신을 확인한 것도 된다. 앞서 살펴보았듯이 「정각국사비명」에서 “진강공(晉康公)이 국정을 담당하고 있으면서 임금을 위하여 임금의 스승을 인선(人選)하였다”는 부분을 그 사례로 들 수 있다.

75) 더 구체적으로는, 수선사계 고승비문에서는 고승의 권위가 강하게 나타난다는 점이 확인된다. 이는 이 장의 제2절에서 살펴보겠지만 보조국사 지눌(知訥)을 비롯한 비주의 권위가 대단히 존송되었던 점과 맞물려 있다. 다만, 수선사계 고승비문이 아닌 경우는 수선사계 고승비문에 비하여 정치적 실권자인 무신과 왕의 권위가 약간 더 존송되는 경향을 보인다.

요컨대, 무신정권기 고승비문에서는 비문의 문면에서 종교적 권위 · 정치적 상징 · 군사적 실권 중 어느 하나가 다른 하나를 압도하지 않도록 세 힘이 교묘히 조율되었다. 고승비문의 장르적 특성상 그리고 당대 수선사계의 권위가 드높았던 만큼 종교적 권위가 우선적으로 부각되지 않을 수 없었지만, 그럼에도 불구하고 정치적 상징 · 군사적 실권을 종교적 권위와 대등한 것으로 여겼던 「정각국사비명」에 주목한다면, 이 시기 고승비문의 특성으로 다원화된 권위를 조율하고자 했다는 점을 승인해야 하지 않을까 한다. 요컨대, 이 시기 고승비문은 당시 널리 추앙되던 종교적 권위를 내세우되, 종교적 위상이 왕이나 무신 같은 정치권력을 지나치게 압도하지 않도록 그 균형점을 찾으려고 애썼다고 할 수 있다.

## (2) 원 간섭기 고승비문과 정치권력의 관련

본고는 무신정권이 붕괴되고 개경환도(開京還都)가 이루어진 1270년 이후부터 공민왕이 등극하기 전인 1350년까지를 원 간섭기로 본다. 이 시기의 고승비문은 1286년부터 1345년 사이에 집중적으로 분포되어 있는데, 이 시기는 마침 원의 간섭이 가장 심하던 때였다. 1279년 남송정벌이 완료되기 전까지 원은 고려를 간섭하기 어려웠으나,<sup>76)</sup> 1309년 이래 1343년까지 네 차례나 입성책동(立省策動)이 있었던 데에서 보듯이, 이 시기의 고려는 원나라의 힘을 의식하지 않을 수 없었다. 이 점은 이 시기의 고승비문에도 잘 나타나 있다. 일례로 1298년 입비된 「동화사홍진국존비(桐華寺弘眞國尊碑)」<sup>77)</sup>에 그러한 점이 잘 드러난다. 다음은 「동

76) 1279년 남송이 멸망하기 전까지 고려를 안정화시키는 것이 원 세조에게 중요한 일이었기 때문이다. 고려가 원나라의 부마국이 될 수 있었던 것도 이와 관련된다. 김호동, 『몽골제국과 고려』, 서울대학교출판부, 2015, 100~109면. 그러나 이 시기 이후 고려에 대한 원의 간섭은 극심해진다. 특히, 1313년 충숙왕(忠肅王) 즉위 이후부터 이러한 경향은 심해지는데, 1316년에는 관복을 원나라 식으로 바꾸어야 했고, 1321년에는 충숙왕이 원나라에 입조했다가 3년간 고려로 돌아오지 못하기도 했다. 한편, 심양왕(瀋陽王) 왕고(王高)가 계속해서 고려의 왕위 자리를 넘보았고, 1330년에는 충혜왕(忠惠王)에게 양위했으나 원나라에 의해 충혜왕이 2년 만에 폐위되자 충숙왕이 복위되었다.

77) 이 비는 김훤(金暉)이 지었고, 1298년 세워졌다. 비주인 혜영(惠永, 1228~1294)은 11세에 충연(冲淵)에게 출가하였고, 1245년 승과에 합격한 뒤 삼중대사(三重大

「화사흥진국존비」의 해당 대목이다.

을유년(乙酉年)에는 유가사(瑜伽寺)로 옮겼다가 경인년(庚寅年)에 이르러 사경승(寫經僧) 백 명을 거느리고 원나라 대도에 가서 금자(金字) 법화경을 사경하여 선물로 올리자 원나라 세조(世祖)가 크게 기뻐하여 그 노고를 치하하고 경수사(慶壽寺)에 머물게 하였다. 이때 국사께서 대중 지도를 엄숙히 하여 모범을 보였더니, 모두 경복(敬服)하지 않는 이가 없었다. (….) 그 다음 해에 이르러 금니(金泥)로 대장경을 쓰는 사경 불사를 마치니 세조(世祖)가 크게 가상히 여겨 귀하고 소중한 많은 선물을 하사하고 사신을 보내어 국사의 귀국길에 동반하여 호송케 하였다. 국사께서 훌륭한 대국에 선양하여 이와 같은 존경을 받았다.<sup>78)</sup>

여기서 보듯 비주와 원나라 세조 쿠빌라이 칸의 인연이 강조되어 있다. 금니(金泥)로 법화경을 사경(寫經)하여 선물로 바쳤더니 원나라 황제가 크게 기뻐하였고, 대중 지도를 엄숙히 하였더니 모두가 경복했다는 것이다. 원나라 황제에게 인정을 받은 일이 중요한 일로 다루어져 있음이 확인된다.

이처럼 원나라 지배체제의 힘을 빌려 비주를 칭송한 것은 이 시기 고승비문 곳곳에서 나타난다. 1286년 입비된 「불대사자진원오국사비(佛臺寺慈眞圓悟國師碑)」<sup>79)</sup>는 또 다른 예가 된다. 이 비문에서는 원나라 세조의 딸 원성공주(元成公主), 즉 충렬왕의 비(妃)인 장목왕후(莊穆王后)에게 존경받았다는 점을 들어 비주인 원오국사(圓悟國師) 천영(天英)을 칭송하고 있다. 원 간섭기 이전까지의 고승비문에서 왕후에게 존경받았다는 내용이 특기되어 있는 경우는 찾기 어렵다. 꼭 황제가 아니라고 해

---

師)·수좌(首座)·승통(僧統)을 역임하였다.

78) “乙酉, 移住瑜伽寺, 庚寅, 領寫經僧衆一百員, 到大元國大都, 以金字法華經爲贄 拜見世祖皇帝, 特承勞慰, 寓慶壽寺. 厲衆嚴肅, 無不敬服. (….) 至翌年, 以金泥, 寫大藏經事畢, 帝乃嘉之, 賜遺甚厚, 遣使伴還本國. 師之顯美於大國, 爲所敬重如是.” (「桐華寺弘眞國尊碑」)

79) 이 비의 찬술은 이익배(李益培)가 맡았고, 비주는 수선사 제5세인 천영(天英, 1215~1286)이다. 천영은 수선사 제2세인 진각국사(眞覺國師) 혜심(慧諶)에게 출가하고, 수선사 제3세인 청진국사(淸眞國師) 몽여(夢如)의 지도를 받다가 수선사 제4세인 진명국사(眞明國師) 혼원(混元)의 법인(法印)을 받았다. 1249년에는 최우(崔瑀)가 창건한 창복사(昌福寺)를 맡게 되었고, 1256년 수선사 제5세가 되어 선풍(禪風)을 드날렸다.



도 원나라에서 지위가 높은 자들에게 인정받는 것이 얼마나 중요했는지 보여주는 사례이다. 같은 맥락의 자료를 하나만 더 살펴보자.

대덕(大德) 을사년(乙巳年)에 안서왕(安西王)이 고려의 스님들이 계행(戒行)이 매우 높다는 말을 듣고 성종(成宗)에게 청탁하여 사자를 보내어 초빙하였다. 공(公)이 그 명령에 응하여 들어가 뵈고 이어 안서왕을 좇아 삭방에 갔다. 북방의 풍속은 농사짓는 일은 하지 않고 목축을 생업으로 삼기 때문에, 가축의 고기를 먹고 고깃국물을 마시며 그 가죽으로 옷을 만들었다. ㉔공이 거기에 있는 지 두 해를 지났으나 굶주림은 참을지언정 절대로 마늘 냄새 나는 것을 먹지 않고, 계울을 지킴이 더욱 굳으니, 안서왕이 더욱 중히 여겼다.

정미년 겨울에 무종(武宗)의 뜻을 받들어 도제(徒弟)들을 거느리고 국고의 양곡(糧穀)을 먹었으며, 봄·가을의 시순(時巡)에는 거가(車駕)에 호종할 것을 명하였다. ㉕인종(仁宗)이 왕위를 이은 뒤에는 공에게 이 절에 거처할 것을 명령하였다. 은총과 지우는 더욱 두터워지고, 도(道)가 높다는 명성이 더욱 퍼졌다. 천력(天曆) 연간 초에 이르러서는 저폐(楮幣) 2만 5천을 하사하였으니, 이는 남달리 총애하기 때문이다.

㉖본국의 임금께서는 높이는 예를 더하시니 사(師)가 소(疏)를 올려 멀리 백제 땅의 금산사에 머물기를 청하였다. 혜감원명(慧鑑圓明) 편조무애(遍照無礙) 국일대사(國一大師)라는 법호를 내리고 중대광(重大匡) 우세군(祐世軍)에 봉해졌으니, 종문(宗門)을 영화스럽고 빛나게 함이 온 세상에 으뜸이었다.<sup>80)</sup>

인용문은 제2장의 제2절에서 한 번 다루었던 「대승은복원사원공비」의 일부이다. 이 비는 원나라 황제의 명으로 1335년에서 1345년 사이 원나라 승은복원사(崇恩福元寺)에 입비되었으며, 고려 사대부인 이곡(李穀)이 찬술하였다.

---

80) “大德乙巳，安西王聞高麗僧戒行甚高，請于成宗，遣使招致之。公應其命入覲，仍從安西王于朔方。北俗不事耕種，以畜牧爲生，食肉飲汁而衣其皮。公居其間再寒暑，寧忍飢絕不茹葷，持戒律益堅，王愈重之。丁未冬，奉武宗之旨，率徒弟食公廩，春秋時巡則令扈駕。仁廟繼極，命居是寺。恩遇益豐，道譽益著。迨天曆初，賜楮幣二萬五千，蓋所以寵異之也。本國之王，尤加尊禮，疏請遙住百濟金山寺。錫號曰慧鑑圓明遍照無礙國一大師，封重大匡祐世君，榮耀宗門，冠於一時。”（「大崇恩福元寺圓公碑」，『東文選』卷118）

㉑에는 육식을 하지 않는 계행(戒行)으로 안서왕의 존중을 받았다는 점이 서술되어 있다. 안서왕(安西王)은 원나라 세조 쿠빌라이 칸의 셋째 아들로 서하(西夏, 탕구트) 지방을 다스렸는데 원나라 황족 가운데 핵심 인물이었다. 비주인 해원(海圓)은 안서왕에게 존중받음으로써 원나라 황제에게까지 알려진 것으로 보인다.

㉒에는 원나라 황제 인종(仁宗)에 의해 인정을 받았음이 서술되어 있는데, 이는 ㉑의 서술과 연결된다는 점에서 중요하다. ㉑에는 비주가 원나라 황제에게까지 추앙된 걸출한 인물인 만큼, 고려 임금에게는 더욱 예우되었다는 서술이 나오기 때문이다. 이와 같이, 이 시기 고승비문에서는 원 제국의 권위를 빌려 비주를 칭송하였다. “크고도 성스런 원나라여 / 한나라·당나라보다도 훌륭하네”<sup>81)</sup>라고 서술된 「대승은복원사원공비」의 명(銘)에서도 확인되듯이, 이 시기는 원나라에 대하여 찬양이 드높던 때였던 것이다.

그렇다면 이 시기 고승비문은 그저 원나라 제국질서를 받들기만 했던 것일까. 비문의 문면에서 직접 원나라를 비판적으로 다룬 부분은 찾기 어려운 것이 사실이다. 그러나 이 시기 고승비문에서 원나라를 칭송한 이유를 자세히 살펴보면, 원나라에 대한 얼마간의 비판적 의식이 숨겨져 있음을 알 수 있다. 다음 자료를 살펴보기로 한다.

잠시 후 평양 정혜사(定慧社)<sup>82)</sup>로 옮겨 주석했는데, 다시 보조국사의 끼친 자취를 빛내고 토지를 되돌려 달라는 표문을 올려 토지를 찾아 옛날 같이 되었으니, 그 글에 “순임금 같은 총명함이요, 탕임금 같은 거룩함이여! 성대한 업적은 삼왕(三王)에 보태어 사왕(四王)이 되고, 아름다운 빛은 천고에 짝이 없다”고 하였다.

원나라에서 국사의 풍모를 듣고 국사의 덕을 아름답게 여겨 궁중의 사신을 보내 국사를 맞이하도록 하였다. (...) 황제는 친히 나와서 맞이해 빈주(賓主)의 예로 대우하고 스승의 은혜로 포상하니 온 나라가 덕을 우러르고 만민이 인(仁)으로 돌아왔다. 황제께서 금란가사(金欄袈裟)·벽수장삼(碧繡長衫)·백불(白拂) 한 쌍을 수여했는데 모두 불교의 도구였다. 기록을 맡은 관리 강용(康用)이 행차를 호위해 산으로 되돌아왔다.<sup>83)</sup>

81) “皇矣聖元, 軼漢跨唐”(「大崇恩福元寺圓公碑」, 『東文選』卷118)

82) 수선사(修禪社)를 가리키며, 지금의 순천 송광사(松廣寺)인 것으로 보인다. 진성규 역주, 『원감국사집』, 지식출판사, 2012, 523면.

인용문은 「송광사원감국사비(松廣寺圓鑑國師碑)」이다.<sup>84)</sup> 여기에서는 비주인 원감국사 충지(冲止)가 원나라 세조 쿠빌라이 칸에게 ‘토지를 되돌려 달라는 표문’<sup>85)</sup>을 올렸던 사실이 서술되어 있다. 그러면서 세조의 치적을 순임금·탕임금과 비견하며 칭송하고 있는데, 비주의 말을 직접 인용하여 정치적 권력자를 이렇게까지 높인 대목은 다른 시기 고승비문에서는 찾기 어렵다.

이처럼 원나라 제국질서를 표면적으로 강하게 칭송하고 있지만, 이면에는 원나라에 대한 비판적 의식이 숨겨져 있다. 위의 자료에는 ‘토지를 되돌려 달라는 표문’의 일부 내용을 인용하고 있는데, 이는 표문(表文)의 서론에 나오는 말이다. 표문의 본론이라 할 수 있는 뒷부분에는 원나라가 빼앗은 땅 때문에 모두가 고통받고 있으니 제발 토지를 돌려달라고 호소하고 있다. 그리고 그러한 표문을 받고 원나라 세조는 토지를 돌려준다.

그렇다면 위의 자료에서처럼 비주가 쓴 표문을 인용하면서 원나라 황제의 성덕을 칭송한 것은 원나라라는 강력한 정치·군사적 힘에 단순히 아첨한 게 아닌 것이 된다. 원나라 제국질서의 폭압성을 원나라 황제 스스로 제어해 주었다는 점에서 비주가 황제를 칭송한 것이기 때문이다. 즉, 표면적으로 보았을 때 칭송이지만, 그 이면에는 원나라 제국질서의 폭압성에 대한 문제의식이 일정하게 담겨 있는 것으로 볼 수 있다.

83) “俄移住平陽定慧社，更光照之遺軌，迺奏請田之表復土如舊，其略曰，舜厥聰明，湯其齊聖。盛業四於三王，休光隻於千古。上國聞師之風，嘉師之德，遣官使迎師。(…)皇帝親自迎迓，對以賓主之禮，褒以師傅之恩，舉國仰德，萬民歸仁。授金襴袈裟碧繡長衫白拂一雙，皆道具也。官記康用，護行還山。”(「松廣寺圓鑑國師碑」)

84) 이 비의 찬자(撰者)는 김훈(金暉)이고, 건립연대는 1314년이다. 비주인 충지(冲止)는 원오국사(圓悟國師) 천영(天英)에게 출가하여 법인(法印)을 받았다. 천영(天英)의 입적 후에는 수선사의 제6세가 되었다.

85) 이는 『원감국사집』에 「상대원황제표(上大元皇帝表)」라는 제목으로 실려 있다. 충지는 이 표문을 올려 원나라 황제 세조로부터 송광사의 토지를 돌려받았다. 충지가 이러한 일을 할 수 있었던 이유는 다음과 같다. 우선, 충지가 외교 방면의 경험이 꽤 있었다는 점이다. 과거 급제 후 일본에 사신으로 다녀온 일도 있고, 박항(朴恒)을 비롯하여 원나라 조정에 다녀온 이들과 많이 교류했던 것이다. 또, 당시 국제정세가 이런 일을 하는 데 유리하였다. 1279년 남송이 멸망하기 전까지 고려를 안정화시키는 것이 원 세조에게 중요한 일이었기 때문이다. 원 세조가 1278년 김주정(金周鼎)의 상소를 들어주어 합포의 둔전군 등을 없애준 일, 김방경의 억울한 유배를 풀어준 일 등도 그런 맥락에서였다. 김호동, 『몽골제국과 고려』, 서울대학교출판부, 2015, 100~109면.

달리 말하면, 이 시기 고승비문은 원나라를 칭송하지 않으면 안 된다면 어떻게 칭송해야 할지 그 방식을 고심했던 것이다. 위에서 살펴본 대목은 「송광사원감국사비」에서 원나라를 가장 노골적으로 칭송한 부분이다. 그런데 「송광사원감국사비」는 얼마든지 다른 방식으로도 원나라 제국 질서를 칭송할 수 있었음이 확인된다. 아래의 자료를 살펴보자.

황제가 천하를 다스림에  
신묘한 공효는 요임금보다 뛰어났네  
덕은 온 천하를 포용하고  
넓은 은택 경계없이 입혔네  
(...)  
오직 추한 섬 오랑캐가 남아서  
잠시 술 안의 고기처럼 살았네  
단지 푸른 바다가 격(隔)한 것만 믿고  
영토 나누기를 도모했네  
황제께서 이에 노해서  
그때에 우리 임금에게 명령했네  
(...)  
순식간에 군영 파괴하니  
승첩(勝捷)은 아침저녁에 달려 있네  
옥백으로 다투어 조공하고  
창칼로 분쟁 모두 해결했네  
대장은 훈장과 술을 하사받고  
병졸은 밭으로 돌아가리라  
(...)  
변경에서 봉수는 건히고  
당연히 성스러운 천자께서는 보시리라  
만세토록 남훈태평가 아뢰는 것을<sup>86)</sup>

인용문은 「송광사원감국사비」의 비주인 충지가 원나라 세조에게 바

---

86) “皇帝御天下，神功超放勛，德寬包有截，澤廣被無圻。(…)唯殘島夷醜，假息鼎魚羣，但恃滄溟隔，仍圖疆場分。(…)帝乃赫斯怒，時乎命我君。(…)所營應瞬息，獻捷在朝暉，玉帛爭修貢，干戈盡解紛，元戎錫圭卣，戰卒返耕耘。(…)風塵絕塞氛 當觀聖天子萬歲奏南薰”(『圓鑑國師集』，「東征頌」)

친 「동정송(東征頌)」이다. 원나라의 일본 정벌을 칭송한 것인데, 하루라도 빨리 승전하여 전쟁의 고통을 종식시키기를 바란다고 전제하고는 있으나, 원나라에 대한 칭송이 노골적인 것도 명백하다. 이 시를 받아보고 세조가 무척 기뻐했다는 기록이 있지만, 「송광사원감국사비」에서는 일언반구도 언급되어 있지 않다. 요컨대, 이는 원나라 칭송의 근거로서 「송광사원감국사비」에서는 채택되지 못한 것이다.

그런데 아래의 (가)와 (나)는 『원감국사집』에 실린 시들로, 원나라에 대한 충지의 속마음을 보여준다. (가)는 「영남의 간고상(艱苦狀) 24운(嶺南艱苦狀二十四韻)」이라는 작품이고, (나)는 「농민을 불쌍히 여겨 계미년(1293) 4월 1일 빗속에서 지음(憫農黑羊四月旦日雨中作)」이라는 작품이다.

(가) 영남 지방의 간고한 상황  
말하려니 눈물이 먼저 흐르네  
두 도(道)에서 군량을 준비하고  
세 곳의 산에서 전선을 만들었네  
부세는 전보다 백배는 되고  
부역은 3년 이어졌다네  
불처럼 급하게 징집하고  
우레같은 호령이 전해지네  
(...)  
팔은 있어도 모두 묶여 있고  
채찍 맞지 않은 등은 없다네  
(...)  
처자는 울어대며 땅에 엎어지고  
부모는 통곡하며 하늘에 울부짖네  
이승과 저승의 갈림길에 섰으니  
성명(性命) 온전하기를 어찌 기약하랴 87)

87) “嶺南艱苦狀, 欲說涕將先. 兩道供軍料, 三山造戰船. 征徭曾百倍, 力役亘三年. 星火徵求急, 雷霆號令傳. (….) 有臂皆遭縛, 無腴不受鞭. (….) 妻孥啼躄地, 父母哭號天. 自分幽明隔, 那期性命全.” (「嶺南艱苦狀二十四韻」, 『圓鑑國師集』) 이 시의 번역은 다음 책을 참조하되 필자가 일부 수정하였다. 진성규 역주, 『원감국사집』, 지식의만드는지식, 2012, 119~121면.

(나) 밤낮으로 산에서 나무 베고  
 전함 만들다 힘은 다했네  
 척지(尺地)도 개간하지 못했으니  
 백성은 무엇으로 연명하랴  
 가구마다 목은 양식 없고  
 태반은 벌써 굶어서 우노라  
 하물며 다시 농업을 잃었으니  
 당연히 다 죽음만 보겠네  
 슬프다! 나는 무엇하는 사람인가?  
 눈물만 덧없이 흘러내리네  
 슬프다! 동토(東土)의 백성이여  
 하늘도 참 자비롭지 않으시네  
 어떻게 장풍(長風)이 불어와서  
 피맺힌 내 시를 실어 가려나<sup>88)</sup>

(가)와 (나) 모두 당시 고려의 민중이 처한 엄혹한 상황을 또렷하게 형상화하고 있다. 앞서 살펴봤던 「동정송」이 원나라 칭송의 근거로서 채택되지 못한 데에는 (가)·(나)와 같은 고려의 엄중한 상황이 있었기 때문이 아닌가 한다.

따라서 원 간섭기 고승비문은 표면적으로 원나라 제국질서를 칭송하고 있으나, 그 이면에 원나라 제국질서에 대한 불만이 숨어있기도 함을 알 수 있다. 이와 같은 제국질서에 대한 양가감정(兩價感情)은 이 시기 고승비문에 특유한 것으로서 간주되어야 할 것이다.<sup>89)</sup>

### (3) 공민왕대 이후 고승비문과 정치권력의 관련

88) “日夜伐山木，造艦力已疲。尺地不墾闢，民命何以資。民戶無宿糧，太半早啼飢。況復失農業，當觀死無遺。嗟予亦何者，有淚空漣洏。哀哉東土民，上天能不悲。安得長風來，吹我泣血詞。”（「憫農黑羊四月旦日雨中作」，『圓鑑國師集』）이 시의 번역은 다음 책을 참조하되 필자가 일부 수정하였다. 진성규 역주, 『원감국사집』, 지식출판사, 2012, 135~136면.

89) 다만, 이러한 평가는 이 시기 고승비문 일반에 해당된다고 보기는 좀 어려울 것 같다. 원감국사 충지 외에는 이 시기 고승비문의 비주들이 남긴 글들이 거의 남아 있지 않기 때문이다.

공민왕은 1351년 즉위 이후 고려에 대한 원의 간섭을 배제하고자 힘을 기울였다. 1356년 정동행중서성(征東行中書省)을 폐지하고 기철(奇轍) 일파를 숙청하였다. 그러나 권문세족과 부원세력을 완전히 밀어내기에는 왕권이 충분히 강하지 못하였다. 불교적 권위를 이용하여 왕권 강화를 모색하게 된 것은 그 때문이었을 것이다. 다른 시기에 비하여 이 시기 고승비문에 호법의지가 좀 더 분명히 선양되어 있는 것도 이와 관련된다.

지지기반이 약하던 집권 초기의 공민왕은 먼저 복구(復丘, 1270~1355)에게 접근하였다. 그는 이미 충정왕(忠定王)에게 각엄존자(覺嚴尊者)라는 법호를 받은 바 있었다. 뿐만 아니라 수선사 제5세 천영(天英)에게서 구족계를 받고 수선사 제12세 도영(道英)의 지도를 받아 수선사 제13세가 된 당대 최고의 고승이었다. 불갑사(佛甲寺)에서 불법을 선양하였는데, 제자가 천 명에 달했다는 데서 그 위세를 알 수 있다. 이달충(李達衷)이 찬술하여 1359년에 입비된 복구의 비문인 「각진국사비명(覺眞國師碑銘)」에는 다음과 같이 되어 있다.

비록 더할 수 없이 칭송한들 사(師)에게 무슨 도움이 있겠는가. 그러나 그의 무리가 통절하게 사모하는 것은 사(師)의 교화가 반드시 그들의 마음에 감동을 주었기 때문이며, 우리 임금께서 믿고 숭앙한 것은 사(師)의 도(道)가 반드시 다스리는 데 도움이 있었기 때문인 것이니, 서술하지 않음이 가하겠는가.<sup>90)</sup>

공민왕으로서는 각진국사 복구의 이런 종교적 권위가 필요하였다. 때문에 인용문에서와 같이 “우리 임금께서 믿고 숭앙한 것은 사(師)의 도(道)가 반드시 다스리는 데 도움이 있었기 때문”이라고 했을 터이다. 그런데 흥미로운 것은 이 뒤로부터 공민왕대 이후의 고승비문에서 수선사계 고승비문의 종교적 권위가 매우 약화되고 중국 법통의 권위가 강화된다는 점이다. 즉, 원 간섭기에는 국내법통의 권위와 중국 법통의 권위가 나뉘어 긴장관계를 유지했는데, 이제는 그러한 구도가 깨진 것이다.

그렇다면 왜 공민왕대 이후 고승비문에서 수선사 법통의 권위가 약화

90) “雖極稱頌，於師乎何有。然其徒之所以痛慕者，師之化必有以感于心，吾王之所以信崇者，師之道必有以補于理，可不敘乎。”(「覺眞國師碑銘」, 『東文選』 卷118)

되고 중국 법통의 권위가 강해진 것일까. 그것은 역시 공민왕의 왕권강화 운동과 깊은 관련이 있다. 공민왕은 대외적으로 원나라와 대결하면서 대내적으로 왕권을 강화해야 하는 힘든 상황에 있었는데, 그 과정에서 기득권 세력의 일부였던 수선사 법통보다는 자신과 함께 움직여줄 수 있는 새로운 불교적 권위를 정립시키고자 하였다.<sup>91)</sup> 다음 자료를 살펴보자.

㉑공민왕께서 재위하신 지 20년 만인 경술(庚戌) 가을 9월 10일 스님을 개경(開京)으로 맞아들이시고, 16일에 스님이 주석하는 광명사(廣明寺)에서 오교양종(五敎兩宗)에 속한 여러 산문의 승려들이 스스로 얻은 바를 시험하는 공부선(功夫禪)의 고시장을 열었는데, 임금께서도 친히 행차하여 지켜보았다. 여기서 스님은 염향(拈香)을 마친 다음 법석(法席)에 올라 앉아 이리 말씀하셨다. “고금에 빠지기 쉬운 함정을 피하여 범성(凡聖)의 자취를 모두 쓸어버렸다. 승려들의 명근(命根)을 베어 버리고, 중생의 의망(疑網)을 떨쳐 버렸다. 움직이는 힘은 스승의 손아귀에 있고, 변통하는 수행은 중생의 근기(根機)에 있다. 삼세(三世) 부처님과 역대 조사들의 가르침은 모두 동일한 것이니, 이 고시장에 모인 모든 스님들은 바라건대 실답게 물음에 답하라.”

이에 모두 차례로 들어가 대답하되, 몸을 굽혀 떨면서 진땀을 흘렸다. 그러나 모든 응시자의 대답이 딱 맞아 떨어지지 않았다. 혹자는 이(理)에 통하였으나 사(事)에 걸리고, 혹자는 뜻은 높으나 실언하여 한 구절이 틀리기도 하였다. 이 광경을 지켜 본 공민왕의 얼굴이 언짢은 듯 보였다.

㉒환암혼수(幻庵混脩) 선사가 나중에 와서 삼구(三句)와 삼관(三關)에 대해 낱낱이 문답하였다.

이 공부선 고시가 끝나고 스님은 회암사(檜岳寺)로 돌아갔다. 신해년(辛亥年) 8월 26일 공부상서(工部尙書)인 장자온(張子溫)을 파견하여 친서와 직인과 법복과 발우 등을 보내어 ‘대조계종사(大曹溪宗師) 선교도총섭(禪敎都總攝) 근수본지(勤脩本智) 중흥조풍(重興祖風) 복국우세(福國祐世) 보제존자(普濟尊者)’라는 법칭과 함께 왕사로 책봉하였다. ㉓이어 송광사(松廣社)는 동방 제일의 도량이므로 왕명으로 거주하도록 하였다.<sup>92)</sup>

91) 최연식, 「고려말 간화선 전통의 확립과정에 대한 검토」, 『보조사상』 37, 2012, 199~203면.

92) “玄陵, 在位之二十年, 庚戌秋九月十日, 召師入京, 十六日, 就師所寓廣明寺, 大會兩宗五敎, 諸山衲子, 試其所自得, 號曰功夫選, 上親幸觀焉. 師拈香畢升法坐, 乃言



인용문은 나옹혜근(懶翁惠勤)을 비주로 한 「회암사선각왕사비(檜巖寺禪覺王師碑)」<sup>93)</sup>이다. ㉔에는 공민왕이 공부선(功夫禪)의 고시장을 열었고, 이것을 혜근(惠勤)이 주관하였다는 내용이 나온다. 즉, 공민왕은 혜근의 불교적 권위를 통하여 고려 불교계를 통어하고자 한 것으로 볼 수 있다. ㉕에는 환암혼수(幻庵混脩)가 법문(法門)을 열어젖혀 혜근이 낸 문제를 답하였던 사실이 서술되었다. 문면에는 나와 있지 않지만, 혼수(混脩)는 혜근의 직계제자였기에 혜근의 질문에 답할 준비가 충분히 되어 있었을 것이다. 요컨대, 이 인용문에서 나오는 공부선은 공민왕이 호법 의지와 나옹혜근의 불법 선양이 조우한 사건이라고 할 수 있다.

나아가, ㉖에 나와 있듯이 공민왕은 혜근에게 송광사(松廣寺), 즉 수선사까지 맡겼다. 비문의 문면만 읽는다면, 혜근은 공부선을 주관하고 송광사 주지까지 역임한 훌륭한 승려로 칭송되어 있음을 확인할 수 있다. 이와 같은 공민왕의 호법 의지는 「창성사각진국사비(彰聖寺眞覺國師碑)」에서도 잘 나타나지만, 「태고사원증국사비(太古寺圓證國師塔碑)」<sup>94)</sup>에도 더 뚜렷하게 드러나는바, 다음 자료를 보기로 한다.

#### ㉔병신년(丙申年) 3월 나라에서 스님을 청하여 봉은사(奉恩寺)에서

曰, 破却古今之窠臼, 掃盡凡聖之蹤由. 割斷衲子命根, 抖擻衆生疑罔. 操縱在握, 變通在機. 三世諸佛, 歷代祖師, 其揆一也, 在會諸德, 請以實答. 於是, 以次入對, 曲躬流汗. 皆曰, 未會. 或理通而礙於事, 或狂甚而失於言, 一句便退. 上若有弗豫色然. 幻庵脩禪師, 後至, 歷問三句三關. 會罷還檜岳. 辛亥八月二十六日, 遣工部尙書張子溫, 齎書降印法服鉢盂皆具, 封爲王師, 大曹溪宗師, 禪教都總攝, 勤脩本智, 重興祖風, 福國祐世, 普濟尊者. 謂松廣寺東方第一道場, 迺命居之.” (「檜巖寺禪覺王師碑」)

93) 이 비는 1377년 입비되었고, 찬술은 이색(李穡)이 맡았다. 비주인 혜근(惠勤, 1320~1376)은 나옹(懶翁)이라는 법호(法號)로 유명하다. 21세 때 요연(了然)에게 출가하였고, 1344년 회암사(檜巖寺)에서 대오(大悟)하였다. 1347년 입원(入元)하여 지공(指空)과 평산(平山)에게 인가(印可)를 받았다. 1358년 귀국하였고, 공민왕에게 존숭을 받아 1371년 왕사가 되었다. 1376년 신륵사에서 입적하였다. 비문은 구성이 독특한데, 여타 고승비문과 달리 도입부에서 입멸담이 길게 나온다.

94) 이 비는 1385년 세워졌고, 이색(李穡)이 찬하였다. 비주인 보우(普愚, 1301~1382)는 태고(太古)라는 법호(法號)로 유명하다. 13세에 회암사(檜巖寺) 광지(廣智)에게 출가하여 26세에 화엄선(華嚴選)에 합격하였고, 1346년 중국으로 들어가 석옥(石屋)에게 인가 받았다. 1352년 이후에는 공민왕에게 존숭되었다. 1363년 공민왕에게 신돈(辛旽)을 경계해야 한다는 글을 올렸으나, 도리어 신돈의 참언(讒言)으로 속리산에 금고(禁錮)되었다. 1381년 우왕에 의해 국사(國師)로 봉해졌다.

법회를 열었는데, 전국의 선사·강사가 수없이 모여들었다. 공민왕께서도 친히 법회에 와서 양수가사(兩綉袈裟)와 수정염주(水精念珠)와 기타 물건들을 헌납하였다. ㉞스님께서 법상에 올라 앉아 종지(宗旨)를 천양하였다. 이에 공민왕[天子]께서 잡색(雜色) 비단으로 가사 300벌을 만들어, 이날 법회에 참석한 선교대덕(禪敎大德)들에게 나누어 주니, 법회의 성대함이 전에 없을 정도였다.<sup>95)</sup>

이 인용문의 비주는 태고보우(太古普愚)이다. ㉠에는 공민왕이 참석한 봉은사(奉恩寺) 법회에서 전국의 수많은 승려들이 모여들었음이 서술되어 있고, ㉞에는 태고보우가 법상에 올라 설법을 하였고 공민왕은 천자로서 하사품을 내렸음이 나와 있다. 이 모두 왕의 권위를 빌려 비주를 칭송하고 있는 것인데, 무신정권기나 원 간섭기 고승비문에서 뚜렷하지 않았던 방식이다.

흥미로운 것은 공민왕대 이후 고승비문이 호법 의지의 선양에 초점을 맞추고 있었던 만큼, 영험적 사건들도 그러한 지향을 구현할 수 있는 것들로 채택되었던 것으로 여겨진다는 점이다. 공민왕대 국사를 역임했던 천희(千熙, 1307~1382)는 공민왕의 명에 따라 58세에 입원(入元)하여 몽산덕이(蒙山德異)가 거하던 휴휴암(休休菴)을 방문하여 그 신물(信物)을 가져왔다.<sup>96)</sup> 그런데 그 과정에서 다음과 같은 영험한 사건이 일어났다.

갑진년(甲辰年) 가을 우리 스님께서 배를 타고 중국 항주(杭州)에 이르렀다. 내가 스님을 모시고 다니면서 한 걸음도 걸을 떠나지 아니하였다. 그리하여 스님께서 휴휴암(休休菴)에 이르렀다. 그날 밤 몽산(蒙山)의 영정을 모신 진당(眞堂)에 방광(放光)함이 있었다. (...) 스님을 모시고 방장실(方丈室) 앞에 다다르니, 문에 자물쇠가 매우 견고하게 잠겨져 있었다. 삼전어(三轉語)가 벽에 걸려 있었는데 스님께서 그 글을 읽고 설명하니 자물쇠에서 소리가 나더니 갑자기 문이 열렸다. 이를 본 대중

95) “丙申三月，請師說法于奉恩寺，禪敎俱集。玄陵親臨，獻滿綉袈裟，水精念珠，及餘服用。師陞座，闡揚宗旨。天子，賜雜色段疋袈裟三百領，是日，分賜禪敎須德，法筵之盛，古所未有。”（「太古寺圓證國師塔碑」）

96) 최연식, 「고려말 간화선 전통의 확립과정에 대한 검토」, 『보조사상』 37, 2012, 197~199면.

(大衆)은 모두 숙연하였다. 실중(室中)에 퀘(櫃)가 있는데, (...) 그 속에 주봉(柱棒)과 불자(拂子)가 있었다. 그것을 들어 나에게 주려고 하니 이를 본 대중들은 더욱 탄복하였다. 또 칠(漆)을 한 자그마한 퀘가 있었는데, 이는 잠겨 있지 않고 다만 윗면에 ‘때가 이르지 않았는데 여는 자는 하늘이 반드시 벌을 줄 것’이라고 적혀 있었다. 절성(浙省)의 승상(丞相) 장대위(張大尉)의 아우 (결락) “그 속에 무엇이 보관되어 있습니까?” 하였으므로 스님이 이르기를 “문서(文書)입니다”라 하였다. 또 문기를 “지금 그것을 열어 볼 수 있겠습니까?” 하므로 스님이 이르기를 “열어 볼 수 있습니다”라고 하고, 곧 열어보니 과연 두 질(秩)의 문서가 있었다.<sup>97)</sup>

인용문에서 볼 수 있듯, 비주인 천희는 휴휴암에서 몽산덕이의 신물(信物)인 주봉(柱棒)과 불자(拂子)를 취하였다. 또, 매우 흥미로운 것은 “때가 이르지 않았는데 여는 자는 하늘이 반드시 벌을 줄 것”이라는 글이 퀘의 윗면에 써여 있었다는 점이다. 흡사 소설에서나 나올 법한 영이(靈異)한 면모이다. 그런데 비주인 천희는 ‘하늘의 벌’을 받지 않았고, 몽산덕이의 신물을 아무런 어려움 없이 얻을 수 있었다. 이로써 몽산덕이의 계승자이자 당대의 고승으로 포창되었던 것이다. 신돈(辛旽) 외에는 달리 지원 세력이 없었던 천희로서는 이 사건을 통해 불승으로서 필요한 종교적 권위를 얻을 수 있었고, 공민왕은 그를 국사로 모심으로써 그 자신이 원했을 터인 호법군주로서의 정당성을 확보할 수 있었을 것이다.

뿐만 아니라 이 시기 고승비문에서는 사리의 영험성을 들어 비주를 종교적으로 추송하기도 하였다. 1384년 입비된 「안심사지공나옹비(安心寺指空懶翁碑)」<sup>98)</sup>가 그러한 사례이다. 또, 꿈의 영험함을 가지고서 비주의 종교적 권위를 높인 사례로 「회암사선각왕사비」가 있다. 다음을 보자.

#### ㉑11월이 되어 흥건적이 침입하여 경기 지방을 유린하였으므로 백

97) “甲辰秋，吾師航海。抵杭吾執侍，跬步不離側。吾師到休休菴。蒙山眞堂，夜有光。(…) 師至方丈，局鑄甚固，有三轉語在壁。師逐語下語，鑰有聲忽，啓衆皆肅然。室中有櫃，(…) 棒拂在此。將以授我耳，啓之衆益服。又有漆小櫃，無縫者，其上曰，時未至而啓者，天必譴。浙省丞相張大尉之弟，□□□□□□何物藏？師曰，文書也。又問，今可啓乎？師曰，可。果有書二。”（「彰聖寺眞覺國師塔碑」）

98) 이 비는 나옹(懶翁) 혜근(惠勤)과 그의 스승 지공(指空)의 사리(舍利)를 함께 봉안한 뒤 그것을 기념하기 위하여 1384년 세워졌다.

성들이 대거 남쪽으로 피난을 떠났다. 승려들도 두려워하여 스님께 피난을 떠나자고 간청하였다. 스님께서는 “생명은 이미 정해져 있는데 도적들이 어찌 침해할 수 있는가?”라고 하시면서 요지부동이셨다. 며칠 후 피난을 떠나자고 간청함이 더욱 화급하였다. ⑤이날 밤 꿈에 한 신인(神人)을 보았는데, 얼굴에 검은 반점이 있었다. 의관을 갖추고 스님께 절을 올리고 “만약 대중이 절을 비우고 떠난다면 도적들이 반드시 절을 없앨 것이니 스님의 뜻을 고수하시길 바랍니다”라고 하였다. 다음날 토지신장(土地神將)의 탕화를 보니, 그 얼굴에 검은 점이 있는 것이 꿈에 본 신인(神人)과 같았다. 흥건적은 과연 절에 들어오지 않았다.<sup>99)</sup>

인용문의 ④에는 흥건적이 침입하여 비주인 혜근이 있던 절의 승려들이 두려워했음이 서술되어 있다. ⑤에서 혜근은 꿈에 나타난 신인(神人)에게서 절을 비우지 말라는 전언(傳言)을 듣는다. 이에 따라 절을 떠나지 않았고 흥건적도 절을 침입하지 않는 영험한 일이 일어났다. 즉, 이 인용문에는 불법을 지키고자 한다면 그저 그 뜻을 다하면 된다는 생각이 담겨 있다. 이는 이 시기 고승비문의 특징으로 간주될 수 있다.

물론, 이러한 영험담은 공민왕대 이후의 고승비문에만 꼭 나타나는 것은 아니며, 전란을 겪은 시기의 고승비문이라면 산견된다. 그러나 공민왕대 이후의 고승비문에는 영험성은 절제되어 있으면서도 호법의지는 선양되어 있다는 점에서 다른 시기의 고승비문과 구별된다고 할 수 있다.

## 2) 法統意識

### (1) 무신정권기 고승비문의 법통의식

무신정권기 고승비문에서는 법통의식이 그 이전과 달라지는데, 그렇게 되기까지 원인이 된 사회·역사적 변화 몇 가지를 먼저 살펴보고자 한다. 이 시기 수선사는 백련사(白蓮社)와 더불어 지방에서 신앙결사를 이루어

99) “十一月，紅賊，蹂躪京畿，舉國南徙。僧徒震懼，請避賊。師曰，唯命是保，賊何能爲？數日請益急。是夕夢一神人，面有黑誌。具衣冠作，禮曰，衆散賊必滅寺，願固師志。明日，至土地神坐，視其貞則夢所見也，賊果不至。”（「檜巖寺禪覺王師碑」）

기층민을 교화하는 실천불교를 추구하면서 중앙의 문벌귀족과 결탁한 교종 승려들에게서 거리를 두었다. 1196년 최씨정권의 성립 이후 특히 최우의 시대가 되어 무신정권은 수선사에 밀착하고자 하였다. 수선사가 세력을 키우던 전라도 해안이 최씨정권의 경제적 기반이기도 하였고 수선사가 지방의 향리층이나 독서층에 의해 광범한 지지를 받았기 때문에, 최우로서는 수선사에 어떤 방식으로든 접근해야 할 필요가 있었다.<sup>100)</sup>

무신정권기 고승비문은 종교적 법통을 추앙하는 방식에서 그 이전 시기 고승비문과 양상을 달리한다. 예컨대, 지눌 이래로의 수선사 법통이 천양(闡揚)된 방식은 신라하대나 고려전기의 고승비문과 완전히 다르다. 그 이전의 고승비문과는 달리, 비주를 주인공으로 하는 구법담(求法談)이 들어갈 자리가 구법론(求法論)으로 채워지고, 입멸담의 분량이 아주 길어지는 변화가 생긴 것이다. 그리고 수선사 법통과 직접적 관련성이 떨어져 보이는 승려들의 비문에서까지 수선사 법통이 존송되는 면모가 나타나는데, 이러한 경향은 원 간섭기에 이르기까지 약 2백 년 가까이 지속된다.

아래의 (가)·(나)는 모두 무신정권기에 입비된 「송광사보조국사비(松廣寺普照國師碑)」<sup>101)</sup>의 일부인데, 구법담의 자리가 구법론으로 채워져 있는 대표적 사례이니, 좀 자세히 살펴보기로 한다.

(가) 우연히 어느 날 학료(學寮)에서 『육조단경』을 보다가 “진여자성(眞如自性)이 기념(起念)하여 육근(六根)이 비록 견문각지(見聞覺知)하지만 삼라만상에 오염되지 아니하고, 진여(眞如)의 성(性)은 항상 자재(自在)하다”라는 구절에 이르러 깜짝 놀라면서 크게 기꺼워하여 전에 없던 경지를 얻었다. 곧 일어나 불전(佛殿)을 돌아다니면서 외우고 생각하여 뜻을 자득하였다. (…)

대정(大定) 25년 을사년(乙巳年)에 하가산(下柯山)의 보문사(普門寺)에

100) 채상식, 「고려후기 불교사의 전개양상과 그 경향」, 『고려중후기불교사론』, 민족사, 1986, 246~259면.

101) 이 비는 김군수(金君綏)가 1210년 찬술하였고, 1213년 입비되었다. 비주인 지눌(知訥, 1158~1210)은 8세 때 사굴산문(闍崛山門)의 종휘(宗暉)에게 출가하였다. 1182년 승과(僧科)에 급제하고, 보제사(普濟寺) 담선법회(談禪法會)에 모인 승려들과 더불어 정혜결사(定慧結社)를 맺었다. 이후 돈오점수(頓悟漸修)와 정혜쌍수(定慧雙修)를 제창하며 거조사(居祖寺)와 송광사(松廣寺)를 중심으로 새로운 선풍(禪風)을 일으켰다.

있던 중 대장경을 열람했는데, 이통현(李通玄) 장자(長者)가 지은 『화엄경합론』을 읽다가 거듭 신심(信心)을 일으켜 『화엄경』의 오묘한 이치를 알아내고 깊이 숨은 뜻을 드러내어 제가(諸家)의 학설과 비교해 보면서 전보다 더욱 정통하게 되었다.<sup>102)</sup>

(나) 그리고 대중에게 송지(誦持)하기를 권함에는 항상 『금강경』을 법으로 삼게 하고, 뜻을 설함에 있어서는 『육조단경』을 강설하며, 이통현 장자의 『화엄론』을 가지고서 주장을 펴게 하고, 『대혜어록』으로써 함께 보조하도록 하였다. 삼종문(三種門)을 열었는데, 성오등지문(惺悟等持門) · 원돈신해문(圓頓信解門) · 경절문(徑截門)이 그것이니, 이 세 법문으로 신입(信入)하는 자가 많았다. 그리하여 선학(禪學)의 왕성함이 근고(近古)의 누구와도 비교할 수 없었다.<sup>103)</sup>

(가)에는 육조(六祖) 혜능(慧能) 이래로 선종(禪宗)의 대표적 소의경전인 『금강경』의 특정 구절을 인용하면서 그 구절을 읽다가 득도하게 되었음을 말하고 있다. 이는 스승에게 의지하여 득도하였던 점을 부각했던 이전 시기 고승비문의 구법담과는 다르다. 이 비문의 다른 부분에서도 스승을 찾으러 다녔다든지 스승에게 인가를 받았다는지 하는 등의 언급은 찾아볼 수 없다.

(나)에는 지눌의 선사상이 체계적으로 제시되고 있다. 이 정도로 체계적인 구법론은 신라시대나 고려전기까지의 고승비문을 통틀어 달리 찾아볼 수 없다. 요컨대, (가)·(나)와 같은 서술을 통해 보조국사 지눌은 새로운 구법론을 펼친 개조(開祖)로 자리잡게 된다고 할 수 있다.

대각국사 의천조차도 이러한 방식으로 칭송되지는 못하였는데, 이렇게 될 수 있었던 데에는 다음의 몇 가지 이유가 상정될 수 있다. 첫째, 12세기 중후반 이후 중국 법통에 대한 존숭이 크게 약화되어 새로운 법통을 자생적으로 구성해야 할 필요성이 대두되었다는 점이다. 13세기 초까지

102) “偶一日，於學寮，間六祖壇經，至日眞如自性起念，六根雖見聞覺知，不染萬像，而眞性常自在，乃驚喜，得未曾有。起繞佛殿，頌而思之，意自得也。(…) 越大定二十五年乙巳，遊下柯山，寓普門寺，因讀大藏，得李長者華嚴論，重發信心，搜抉而索隱，嘖嘖而味情，前解轉明。”(「松廣寺普照國師碑」)

103) “其勸人誦持，常以金剛經立法，演義則意必六祖壇經，申以華嚴李論，大慧語錄，相羽翼。開門有三種，曰惺寂等技門，曰圓頓信解門，曰徑截門，依而修行，信入者多焉。禪學之盛，近古莫比。”(「松廣寺普照國師碑」)

도 중국의 불교적 권위가 완전히 무시된 것은 아니지만, 「단속사대감국사비(斷俗寺大鑑國師碑)」에서 확인되듯이 중국에서의 인가(印可)가 형식적인 것이 되어가고 있었다는 점을 고려할 필요가 있다.<sup>104)</sup> 둘째, 기존의 불교 전통이 상당한 정도로 파괴되었다는 점이다. 무신정권기의 처음 30년인 1170년에서 1200년까지의 기간 동안 10개 이상의 절에서 봉기가 일어났고, 그 결과 수많은 절들이 폐사되었다. 셋째, 보조국사 지눌은 진각국사 혜심(慧諶)이라는 걸출한 제자를 두었다는 점이다. 혜심은 제자로서 입비에 참여하며 제 몫을 했던 것으로 보인다.<sup>105)</sup>

그런데 이렇듯 구법담의 자리에 구법론이 들어가는 변화는 수선사계 고승비문에서만 관찰되는 것이 아니다. 다음 자료에서와 같이 백련사계 고승비문인 요세(了世, 1163~1245)의 「백련사원묘국사비명(白蓮社圓妙國師碑銘)」<sup>106)</sup>에서도 발견된다.

태화(泰和) 8년 무진년(戊辰年) 봄에 월생산(月生山) 약사란야(藥師蘭若)에 임시로 있었다. 물이 맑고 산이 빼어나지만 절집들이 허물어진 것을 보고는 수리하여 놓고, 방 안에 조용히 앉아 정신을 도야하고 미묘한 이치를 생각하였다. 문득 “만약에 천태(天台)의 미묘한 지혜를 얻지 못하고 영명(永明)이 120세를 누리지 못하면 병에서 어찌 벗어날까”하고 생각하였는데, 이로 인하여 스스로 깨우쳐서 『묘종경(妙宗經)』을 강설하다가, “이 마음이 부처가 된다. 이 마음이 곧 부처이다”하는 대목에 이르러서 웃음이 나오는 것을 깨닫지 못하였다. 이후로는 『묘종경(妙宗經)』을 설법하기 좋아하여 언변과 지혜가 막힘이 없었고, 여러 사람에게 권하여 참회를 닦기를 간절하고 지극하고 용맹스럽게 하여 매일 선 세분 부처님에게 열두 번씩 예경(禮敬)하고, 비록 모진 추위와 무더운 더위에도 한 번도 게을리 한 일이 없으니, 선승(禪僧)들이 서참회(徐

104) 관련된 대목은 다음과 같다: “嘗寫所作四威儀頌, 併上堂語句, 附商舶, 寄大宋四明阿育王山廣利寺. 禪師介諶, 印可, 諶乃復書, 極加歎美, 僅四百餘言, 文繁不載. 又有道膺, 膺壽, 行密, 戒環, 慈仰, 時大禪伯也. 乃致書通好, 約爲道友, 自非有德者, 豈能使人, 響慕如此哉.” (「斷俗寺大鑑國師碑」)

105) 다음 대목이 참조된다: “師沒之明年, 嗣法沙門慧諶等, 具師之行狀以聞曰, 願賜所以示後者.” (「松廣寺普照國師碑」)

106) 이 비는 최자(崔滋)가 지었다. 비주인 요세(了世, 1163~1245)는 천락사(天樂寺)의 균정(均定)에게서 천태종지(天台宗旨)를 배웠고, 거조사(居祖寺)에서 지눌의 선(禪)을 익혔다. 1216년 이후에는 주로 만덕사(萬德寺)에서 백련결사(白蓮結社)운동을 추진하였다.

懺悔)라 불렀다.<sup>107)</sup>

앞서 살펴본 「송광사보조국사비」에서보다는 좀 약하지만, 여기에서도 나름대로 구법론이 서술되어 있음이 확인된다. 즉, 『묘종경』과 참회예경(禮敬)을 중시하였다는 부분이 그러하다. 요컨대, 「백련사원묘국사비명」의 비주인 요세(了世)도 구법론을 새롭게 제시하였다는 점에서 추앙받고 있는 것이다.

이러한 경향은 「보경사원진국사비」에서도 확인된다. 이 비에는 비주인 승형(承洞)이 「능엄경」을 열람하여 묘지(妙旨)를 깨달았다는 대목이 나온다. 여기서도 구법담의 자리가 구법론으로 채워져 있는 것이다.

이처럼 구법담이 들어갈 자리를 구법론으로 채웠던 것 외에도, 무신정권기 고승비문은 입멸담의 분량을 확대하여 비주가 입적하는 순간을 극적으로 서술하였다는 특징이 있다. 대표적 사례로서 앞서 한 번 살펴보았던 「송광사보조국사비」를 들 수 있다. 아래 인용된 (가)·(나)는 이 시기 고승비문의 특징으로서 가장 중요한 대목인 만큼 좀 길지만 자세히 다루기로 한다.

(가) 돌아가시기 하루 전날 밤 목욕하고 옷을 갈아입었다. 시자(侍者)가 임종계(臨終偈)를 청하는 한편 여러 가지 질문을 하였더니, 스님께서 조용히 대답하였다. 밤이 깊었을 때, 방장실로 들어갔는데 문답이 처음과 같이 계속되었다. 새벽이 되어 “오늘이 며칠인가?”라고 물으시니, “3월 27일입니다”라고 대답하였다. 스님께서 법복을 입고 세수와 양치질을 한 다음, ㉞“이 눈은 조사의 눈이 아니고, 이 코도 조사의 코가 아니며, 이 입은 어머니가 낳아주신 입이 아니고, 이 혀도 어머니가 낳아준 혀가 아니다”라고 말씀하였다.

㉞법고(法鼓)를 쳐서 대중을 모이게 하고 육환장을 짊고 선법당(善法堂)으로 걸어 올라가서 주향(呪香)하고 법상에 올라 앉아 설법함이 평소와 같았다. 육환장을 떨치고 전날 밤 방장실 안에서 문답한 어구

107) “泰和八年戊辰春，寓居月生山樂師蘭若。見溪山清絕，堂宇頽圯，迺事修葺，嘗宴坐一室，陶神妙觀。忽自念言，若不發天台妙解，永明壽百二十，病何由逃出。因自警悟，及講妙宗，至是心作佛，是心是佛，不覺破顏。自後樂說妙宗，辯慧無導，抑籲衆修懺，懇至精猛，日禮五十三佛十二遍，雖祈寒酷暑，未嘗懈倦，禪流號爲徐懺悔。”（「萬德山白蓮社圓妙國師碑銘」，『東文選』 卷117）



를 그대로 말씀하시고서, “선법(禪法)의 영험이 불가사의함을 오늘 이 자리에서 대중에게 설파하고자 한다. 대중들은 어둡지 않은 질문을 하여 보라. 이 늙은이도 어둡지 않은 답을 하리라” 하였다. 좌우를 돌아보고 손으로 육환장을 만지면서 “산승의 명근(命根)이 모든 사람의 손에 있으니, 모두에게 말긴다”라고 말씀하고, 육환장으로 가로로 잡고 거꾸로 끼었다. “근골이 있는 자는 앞에 나오라”라고 하고 문득 발을 뺀어 법상에 걸터앉아 묻는 대로 대답해 주었는데, 말소리가 또렷하고 그 뜻도 자상하며 언변에 조금도 결림이 없었으니, 자세한 것은 임종기(臨終記)에 나온 대로이다.

마지막으로 어떤 스님이 “옛날 비야리성(毘耶離城)에서 유마거사가 병을 보인 것과 오늘 조계산에서 목우자(牧牛子)가 병이 난 것이 같습니까, 다릅니까?”라고 하니, 스님께서는 “너희들이 같은지 다른지를 배워라”라고 하고, 주장자(拄杖子)를 잡고 몇 번 내리치고서 “천 가지 만 가지가 모두 이 안에 있느니라”라고 말씀하고는 주장자를 잡고 법상에 걸터앉아 부동자세로 고요히 입적하였다.<sup>108)</sup>

(나) 또 당나라 은봉선사(隱峯禪師)는 거꾸로 물구나무를 선 채로 입멸하였는데, 비구니가 된 누이가 와서 “오라비는 평생 율법을 지키지 않더니 죽어서도 사람들을 현혹한다”라면서 혀를 찼다. 이제 스님께서는 생전에 개당(開堂)하여 많은 법문을 보여 주었거늘, 죽는 날에서까지 다시 법고를 쳐서 대중을 모으고 법상에 올라 설법한 다음, 법상에 걸터앉아 입적하였으니 이것이 도(道)에서 본다면 군더더기가 아니겠는가. 그렇지 않다고 생각한다. 대저 도(道)의 작용은 방소(方所)가 없는 것이다. 그러나 사람들이 행함이 같지 않으므로 천하에 일리(一理)뿐이지만 백려(百慮)의 차이가 있는 것이니, 가는 길은 달라도 이른 곳은 같음과 마찬가지로이다. 만약 그렇게 말한다면 하나만 알고 둘은 모르는 것이다. 또, **역대로 선문(禪門)의 많은 조사(祖師)들이 임종할 때 법을 부촉(咐囑)함에 반드시**

108) “前一夕，就浴室沐浴。侍者請偈，因設問，師從答話。夜艾，迺入方丈，問答如初。將曉，問，今是何日？曰，三月二十七日也。師具法服盥漱云，這個眼不是祖眼，這個鼻不是祖鼻，這個口不是孃生口，這個舌不是孃生舌。令擊法鼓集衆，策六環錫杖，步至善法堂，祝香昇座如常儀。迺振錫，舉前夕方丈中，問答語句因緣云，禪法靈驗，不可思議，今日來到這裏，欲爲大衆說破去也。爾等不昧一着子問來，老漢亦不昧一着子答去。顧視左右，以手摩之，曰山僧命根，盡在諸人手裏，一任諸人。橫拖倒曳，有筋骨底出來。便伸足踞于床，隨問而答，言諦義詳，言辯無碍，具如臨終記。最後有僧問，昔日毘耶，淨名示疾，今日曹溪牧牛作病，未審，是同是別？師云，爾學同別來。迺拈拄杖數下云，千種萬般，摠在這裏。因執杖，踞床不動，泊然而逝。”（「松廣寺普照國師碑」）

많은 신이(神異)를 나타내었으니, 승사(僧史)에 자세히 실려 있다.<sup>109)</sup>

위의 (가)에는 비주의 입멸담이 자세히 서술되어 있다. 이전 시기의 고승비문에서는 보통 비주가 죽음 앞에서도 평상시와 동일하게 행동했다는 점을 부각하였는데, (가)는 그렇지 않다. 입멸담의 이러한 확대는 공민왕대 이후 고승비문까지 지속되며, 수선사 법맥을 이은 승려의 비문에서든 그렇지 않은 승려의 비문에서든 일반적으로 발견된다.<sup>110)</sup>

㉑에서는 자신의 눈과 코가 조사로부터 유래했거나 어머니로부터 유래한 것이 아니라는 점을 언급했다. 비주인 보조국사 지눌은 죽음이 임박한 순간에서까지도 과거의 인연을 중시하기보다 현재 새롭게 나타날 수 있는 진리를 중시했던 것이다.

㉒에는 죽음이 임박한 순간 선법(禪法)의 영험(靈驗)을 설파하고자 법고(法鼓)를 쳐서 대중을 모았다는 서술이 나온다. 그런데 비주인 지눌은 무엇 때문에 법고를 치면서까지 절박하게 제자들을 불렀던 것은 것일까.

(가)의 중반부부터 후반부까지 서술되어 있는 제자들과의 마지막 문답을 보면 그 이유를 짐작할 수 있다. 직접 맞이하는 죽음의 순간은 단 한번뿐인 만큼 새로운 진리가 발견될 수 있는데, 보조국사 지눌은 그 순간을 제자들과 함께하고자 법고를 쳐서 제자들을 불러 모은 것이다.

그러나 입멸담의 이러한 확대는 너무나 과격적이었기 때문에 (나)와 같은 서술이 요청되었다. (나)의 끝 부분에서 보듯이 승사(僧史)를 언급하면서까지 비주의 행동을 정당화하여야 했던 것이다. 그러나 (나)와 같은 서술은 「송광사보조국사비」 이후에는 다시 찾기 어렵게 되는데, 입멸담의 확대가 이 시기 이후 고승비문에 두루 받아들여졌기 때문인 것으로 생각된다.

이상에서 살펴보았듯이, 구법담이 들어갈 자리에 구법론이 채워지고 입멸담은 문대(問對)가 길어져서 비주를 종교적으로 선양(宣揚)하는 방

109) “又唐隱峯禪師，倒立而化，妹有爲尼，咄曰，老兄平生，不循法律，死便熒惑於人。今師之開堂示衆已多矣，死之日，而迺復更鳴鼓集衆，升座說法，踞床告滅，其於道不爲疣贅乎，答不然。夫道之用無方，而人之行不同。故曰，天下一致而百慮，殊途而同歸若所云者，如其一，未知其二也。且歷代禪門諸祖，臨終囑法，必顯神異，僧史載之詳矣。”（「松廣寺普照國師碑」）

110) 다만, 수선사계 고승비문의 입멸담은 영험성이 약하지만, 비수선사계 고승비문의 입멸담은 영험성이 좀 더 강하다는 점에서 차이가 있다.

식이 상당히 달라졌다. 그리고 이렇게 성립된 새로운 칭송 방식은 이 시기부터 공민왕대 이후에 이르기까지 산견된다. 당시 수선사계를 위시한 선종(禪宗)의 불교적 권위가 확립되어 가면서 고승비문의 내용 구성에까지 변화가 생긴 것이다.

그렇다면 왜 이러한 변화가 생겨났을까. 도식적 설명의 위험성이 있기는 하지만, 당대 독서층은 수선사에, 기층민은 백련사에 좀 더 경도되어 있었고 그런 만큼 수선사는 당대 독서층이 납득할 수 있게, 백련사는 기층민이 받아들일 수 있게 구법론을 제시하여야 했다고 볼 수 있다. 수선사계 고승비문에서 『금강경』, 『화엄경합론』, 『대혜어록』 등이 운위되고 백련사계 고승비문에서 『묘종경』이나 참회 예경이 거론되었던 것은 모두 이 때문이라고 할 만하다. 즉, 당대의 불교가 문벌귀족이 아니라 독서층이나 기층민에 접근한 결과, 고승비문에서 법통의식을 구성하는 중요한 부분인 구법담에서 이와 같은 전환이 생기게 되었다.

그런데 무신정권기 후반기에 이르면 보조국사 지눌의 종교적 권위가 더욱 강화되어 거의 법왕(法王)에 가까운 추앙을 받게 된다. 이는 전술하였듯이 수선사가 최씨정권과 밀착하면서 생겨난 결과로 볼 수 있다. 원진국사(圓眞國師) 승형(承迥)의 비문에서 이러한 경향이 확인된다. 「보경사원진국사비(寶鏡寺圓眞國師碑)」의 해당 대목은 다음과 같다.

스님은 이미 명리(名利)에 전혀 마음이 없고, 그저 두루 명산·승지를 순력하고자 할 뿐이었다. 드디어 **조계산으로 가서 보조국사를 참방하고 법요(法要)를 여쭙** 다음, 강릉군 오대산으로 가서 문수보살님 앞에서 예배 기도를 하고, 명감(冥感)을 받았다.<sup>111)</sup>

여기서 확인되듯이, 이 비의 비주인 승형이 보조국사를 참방한 사실이 분명히 기록되어 있다. 또 그 뒤에는 오대산 문수보살에게 가서 예배했다는 점이 서술되어 있어서, 비문의 문면에서 보조국사와 문수보살이 병립된 채 존숭의 대상이 되고 있다. 원진국사 승형은 수선사 법맥과 직접 연결되지 않는데도 이와 같은 서술이 비문에 들어갔다는 점이 주목된다. 이처럼 이 시기 보조국사의 권위는 널리 인정되고 있었다. 이 점은 백련

111) “師既於名利，殊無芥滯，但欲遊歷名山。遂往叅曹溪山普照國師，次決法要，後詣江陵郡五臺山，禮文殊，遂得冥感。”（「寶鏡寺圓眞國師碑」）

사계 고승비문에서도 확인된다.

때마침 조계(曹溪)의 목우자(牧牛子)가 공산회불갑(公山會佛岬)에 있다가 그 풍화를 듣고 가만히 뜻이 합하여, 계(偈)를 대사에게 보내 선법(禪法)을 닦으라고 권했다. 계(偈)에 “물결이 어지러우니 달 드러나기 어렵고 / 방이 깊으니 등불 더욱 빛난다 / 권하노니 그대는 마음 그릇을 바로 놓아 / 감로장(甘露漿)이 쏟아지게 하지 말라” 하였다. 대사가 보고 마음에 맞아 빨리 가서 따랐으나, 제자가 아니라 법우(法友)가 되었다.<sup>112)</sup>

인용문은 「백련사원묘국사비(白蓮社圓妙國師碑)」의 한 대목이다. 여기에서 비주인 원묘국사 요세는 지눌과 법우(法友)의 관계로 대등하게 다뤄짐으로써 그 법덕(法德)이 칭송되었다. 백련사 입장에서는 요세가 지눌의 제자가 될 수도 있었다는 이러한 행적은 빼고 싶었을 수도 있다. 신앙결사의 자립성을 위협하는 요소로 작용할 수 있기 때문이다. 게다가 이 비의 찬자인 최자(崔滋)가 활동했던 때는 백련사가 수선사만큼이나 최씨정권에 밀착하였던 때였다.

그런데 이 비의 찬자는 요세와 지눌의 관계를 ‘법우(法友)’라는 단어로 표현하였다. 만약 지눌의 종교적 권위가 대단한 것이 아니었다면 또 다른 표현이 나타났거나 해당 대목이 아예 삭제되었을 수도 있다. 즉, 지눌의 종교적 권위가 널리 인정되지 않았다면, 굳이 이러한 사실을 확인할 필요가 없었을 것이다.

## (2) 원 간접기 고승비문의 법통의식

원 간접기 고승비문에서도 비주가 어떤 법맥을 이었으며 누구에게 인가를 받았는지가 중요하게 취급되었다. 무신정권기에 새롭게 종교적 권위가 된 수선사 법통은 이 시기에 이르기까지 존숭을 받았는데, 여기에서는 이 점을 우선 다루기로 한다. 그런 뒤에는 이 시기 고승비문에서

---

112) “時曹溪牧牛子在公山會佛岬，聞風暗契，以偈寄師，勸令修禪云，波亂月難顯，室深燈更光。勸君整心器，勿傾甘露漿。師見而心愜，徑往從之，然爲法友。”（「萬德山白蓮社圓妙國師碑銘」，『東文選』 卷117）

중국 불교계의 권위가 제한적으로나마 승인되었다는 점도 논의하고자 한다.

우선, 원 간섭기 고승비문에서는 무신정권기 이래로 확립되었던 수선사 법맥이 여전히 존숭을 받았다. 그것은 수선사가 원 간섭기에 이르기까지 건재했기 때문이다. 다음의 두 자료가 참조된다.

(가) 처음 쌍봉(雙峯)에서 변설(辨說)을 잘 하신다는 청우(靑牛)를 찾아 뵈고 몇 년을 섬겨 그의 깊은 공부를 다 배우고, 다음 조계(曹溪) 무의대사(無衣大師)의 문하에 나아가 크게 칭찬을 받았다. 또 일찍이 청진국사(淸眞國師)를 스승으로 삼았고, 이르는 곳마다 의심나는 것을 질문하여 그 깊은 뜻을 얻었으므로, 옛 사람들의 공안(公案)을 통달하여 현관(玄關)을 자유로이 넘나들며 낙설변재(樂說辯才)를 얻었다.<sup>113)</sup>

(나) 나이 겨우 15세 때 조계산 수선사에서 제2세 법주인 진각국사를 찾아갔다. 국사께서 스님을 보고 법기(法器)가 될 만하다고 여겨 곧 머리를 깎아 주어 스님이 되게 하였다. 비로소 선지(禪旨)를 참구하여 언변이 뛰어난 준재였으므로 나이 많은 스님들도 모두 따랐다. 계사년(癸巳年) 담선법회(談禪法會)에 참석하였는데 모든 대중이 좌원(座元)으로 추대하였고, 병신년(丙申年)에는 승과에 응시하여 상상과(上上科)로 합격하였다.<sup>114)</sup>

(가)와 (나)에서는 모두 수선사 법맥을 이어받았음이 강조되고 있다. (가)는 「진명국사비명」의 일부로 비주는 수선사 제4세 혼원(混元)이다. (가)에는, 무의대사(無衣大師) 혜심에게 칭찬받고, 청진국사인 수선사 제3세 몽여(夢如)에게 지도 받았음이 서술되어 있다. 한편, (나)는 「불대사자진원오국사비」의 일부로 비주는 수선사 제5세 천영(天英)이다. (나)에는 진각국사인 수선사 제2세 혜심에게 인정받았음이 언급되어 있다. 모두 수선사 법통의 권위를 빌려 비주를 칭송하고 있다. 원 간섭기 고승

113) “初謁雙峯辯靑牛，服勤數載，因得其闕奧，次詣曹溪無衣堂下，大爲器許。又嘗師事淸眞國師，所至相從，稟受曲折，盡得其骨髓，故於古人公案，洞曉其指歸，游刃玄關，得樂說辯才。”（「眞明國師碑銘」，『東文選』卷117）

114) “年甫十五，詣曹溪第二世眞覺國師堂下，國師，見而器之，因爲剃度。始叅玄旨，辭辯俊快，宿師爭下之。癸巳歲，赴談禪法會，儕輩推爲座元，丙申歲，赴禪選，中上上科。”（「佛臺寺慈眞圓悟國師碑」）

비문 총 9편 가운데 수선사 법맥을 이은 승려들의 비문은 5편이며, 이들 모두에서 수선사 법통이 적극적으로 천양(闡揚)되고 있다.

한편, 이 시기 고승비문 가운데 비주가 수선사 법맥을 직접 잇지 않았는데도 수선사 법통을 빌려 비주를 칭양(稱揚)하고 있는 경우가 있어 주목된다. 1295년 입비된 「인각사보각국존비」가 그러한데, 관련 대목은 다음과 같다.

중통(中統) 신유년(辛酉年)에 왕명을 받들어 강도(江都)로 가서 선월사(禪月社)에 주석하면서 개당(開堂)하고 목우화상(牧牛和尚)의 법통을 묘사(遙嗣)하였다.<sup>115)</sup>

인용문에는 비주인 일연(一然)이 목우화상(牧牛和尚) 지눌의 법통을 간접적으로 이어받았음이 서술되어 있다. 여기 나오는 선월사(禪月寺)는 강화도에 있었는데, 선원사(禪源寺)라고도 한다. 이 절은 수선사의 강화분원으로 무신정권기 최씨정권의 주요 원찰(願刹)이었다.

중통(中統) 신유년(辛酉年)은 1261년이니, 대몽항쟁이 아직 끝나지 않아 출륙환도(出陸還都)하기 전이다. 이때 일연은 수선사계와 인연을 맺은 바 있었는데, 비문의 찬자는 이를 놓치지 않고 비주인 일연을 높이는 근거로 삼았다. 그런데 비주인 일연이 수선사 법통을 직접 이어받지 않았다는 사실을 고려하면, 원 간접기에도 수선사 법통의 종교적 권위가 얼마나 중시되었는지 알 수 있다.

나아가, 수선사계 법통의 권위는 중국 법통과 비교해서도 대등하거나 좀 더 나은 것으로 평가되었다는 사실이 이 시기 고승비문에서 확인된다. 「불대사자진원오국사비」가 그 사례인데, 관련된 대목은 다음과 같다.

뿐만 아니라 송나라 건경사(建慶寺) 천태종의 승려 법언화상(法言和尚)이 그의 본사(本寺)에 소장하고 있던 『불거기(佛居記)』를 고려에서 그곳으로 구법(求法)하러 온 탁연(卓然) 스님 편으로 스님에게 보내왔다. 스님은 이에 대하여 찬(贊)을 지어 응답하였는데, 그 문장이 기이하고 아름다워 보는 사람들의 눈을 놀라게 하였다. 탁연 스님이 그 찬사를 서사하

115) “中統辛酉，承詔赴京，住禪月社開堂，遙嗣牧牛和尚。”（「麟角寺普覺國尊碑」）

여 송으로 가는 상선 편으로 법언스님에게 보냈다. 법언스님이 이를 받아 보고, 감탄하여 이를 오래도록 전하고자 돌에 새겨 비를 세웠고, 그리고 이를 탁본하여 몇 부를 보내왔으니, 스님에 대하여 다른 나라 사람들이 공경하고 탄복함이 이와 같았다.<sup>116)</sup>

여기에서는 비주인 천영(天英)이 쓴 찬(贊)이 중국의 승려 법언(法言)에게 존송받았음이 드러나 있다. 송나라 법통보다 고려의 수선사 법통이 더 훌륭하다고 여긴 것으로 해석될 수 있는 사실이 언급되어 있어 흥미롭다. 다만, 이 비가 입비된 시기인 1286년 송나라는 원나라에 의해 이미 멸망했던 만큼, 찬자가 위와 같은 서술을 하기에 부담감이 있지는 않았을 수 있다.

한편, 수선사계가 아닌 계통의 고승비문에서는 원나라에서 인정받은 사실이 비주를 칭송하는 데 적극 활용된다. 예컨대, 이숙기(李叔琪)가 찬술하여 1342년 입비된 「법주사자정국존비(法住寺慈淨國尊碑)」에 그 점이 나타난다. 이 비의 비주인 미수(彌授, 1240~1327)는 13세 때 원흥사(元興寺)에서 종연(宗然)에게 출가하였는데, 당대에 학승으로 이름이 높았다. 1258년 승과(僧科)에 급제하고 1268년 삼중대사(三重大師)가 되어 유식론(唯識論)을 강의하여 이름이 알려졌다. 요컨대, 비주인 자정국존 미수는 수선사 법맥과는 무연한 인물이다. 그의 비문에는 원나라에서 인정받은 사실이 특필되어 있는데, 관련된 대목은 다음과 같다.

유가사(瑜伽寺)의 주지로 있을 때, 충렬왕은 연도(燕都)에 있었다. 왕은 특히 『대반야경』을 믿어 숙위하는 신료들로 하여금 밤마다 독송하게 하였다. 이로 말미암아 전하 일행이 모두 『대반야경』을 독송하였다.

일찍이 어느 날 원나라의 한 강주(講主)가 『법화경』 「신해품(信解品)」의 난해한 부분을 해석해 주기를 요청하였다. 당시 모든 강사들이 “이는 해석할 수 있는 자가 없습니다”라고 하였다. 이때 왕이 사신을 스님에게로 보내어 이에 대한 주해(註解)와 또 『심지관경(心地觀經)』에 대한 소(疏)·기(記)를 짓도록 청하였다. 스님은 이 「신해품(信解品)」 주

116) “抑又大宋建慶寺，傳天台教觀沙門法言，以本寺所藏佛居記，寄本朝雲遊子卓然，獻于師。師作贊以應之，奇辭麗藻，駭人之目。然寫其贊，附商馳寄於法言。言受之嘉歎，願壽其傳，即鈐諸貞珉，打數本而送之，其爲異邦之敬服如此。”（「佛臺寺慈眞圓悟國師碑」）

해와 『심지관경』에 대한 소(疏)·기(記)를 사신에게 주어 왕에게 봉헌하였다. 모든 강사들이 이를 보고 저마다 주장하던 것을 그치고 모두 찬미하면서 그 희한한 견해에 탄복하였을 뿐 아니라 임금도 더욱 존송하였다.<sup>117)</sup>

이에서 보듯 『법화경』 「신해품(信解品)」의 해석을 놓고 원나라 승려들과 대결하여 법력을 과시한 사례가 제시되어 있다. 이와 같은 방식의 칭송은 수선사의 종교적 권위가 극히 존송되던 무신정권기에는 없었으나, 원 간섭기에 들어와 여러 곳에서 발견된다.

특히 인용문에서와 같이 비주가 수선사 법맥을 잇지 않은 승려인 경우, 그 비문에서 원나라에서의 행적이 찬미되지 않은 경우가 거의 없다는 점이 주목된다.<sup>118)</sup> 즉, 수선사계가 아닌 승려는 원나라에서 인정받음으로써 고승이 될 수 있었던 것이다. 이렇듯, 원 간섭기의 고승비문에서는 원나라에서 인정받은 고승들과 수선사계를 위시하여 국내에서 인정받은 고승들이 병립하고 있었다고 할 수 있다.

그런데 이러한 병립 양상은 원 간섭기 후반으로 가면 변화가 생긴다. 수선사계의 종교적 권위는 조금씩 약해지고 중국 법통의 권위가 서서히 강해지기 때문이다. 아래의 「영원사보감국사비(瑩源寺寶鑑國師碑)」<sup>119)</sup>에서 그러한 예를 볼 수 있다.

중국 오(吳) 지방의 몽산덕이(蒙山德異) 선사가 일찍이 무극설(無極說)을 지어서 바다를 왕래하는 배편에 부쳐 왔다. 사(師)가 묵묵히 그 뜻을 받아들여 스스로 호를 무극노인(無極老人)이라고 하였다.<sup>120)</sup>

117) “住瑜伽寺，上之在燕都也。尤信嚮大般若經，令宿衛臣僚，常夜頌之。由是，殿下一行，皆頌大般若經。嘗一日於上國講主，請釋難信解品。諸講師云，此無釋解者。上遣使於師，請撰解，又請述心地觀經記，皆即疏記，附使封獻。諸講觀止爭相讚美，服其稀有，上心益加崇信。”（「法住寺慈淨國尊碑」）

118) 단, 보각국존 일연(一然)을 비주로 한 「인각사보각국존비」는 예외이다. 일연은 원나라에 간 적이 없기 때문이다.

119) 이 비의 비주는 혼구(混丘, 1251~1351)인데, 10세 때 출가하여 천경선사(天鏡禪師) 밑에서 수행하였고, 이후 일연의 제자가 되었다. 충렬왕 때 대선사(大禪師), 충선왕 때 양가도승통(兩街都僧統), 충숙왕 때 왕사(王師)를 역임하였다. 입비 시기는 불분명하나, 찬자가 이제현(李齊賢)인 만큼, 원 간섭기 막바지에 찬술된 것으로 추정된다.

120) “中吳蒙山異禪師，嘗作無極說，附海舶以寄之。師默領其意，自號無極老人。”（「瑩



인용문에서 중국을 보는 시선은 앞서 살펴봤던 「불대사자진원오국사비」에서와는 사뭇 다르다. 「불대사자진원오국사비」에서는 송나라 승려가 고려 승려의 훌륭함을 인정해 주지만, 여기에서는 원나라 몽산덕이(蒙山德異)가 준 무극설(無極說)을 비주인 혼구(混丘)가 그저 받아들이고 있기 때문이다. 혼구는 친원적 성향이 강한 인물로 원 간섭기 가지산문의 외연 확대 과정에서 영입된 인물이다.<sup>121)</sup> 가지산문의 종장(宗匠) 일연(一然)의 후계자이기는 하였으나, 당대 종교적 권위를 떨치던 수선사계에 속하지 못했던 혼구로서는 종교적 권위를 확보하기 위해서 특단의 대책이 필요했을 것이다. 이 인용문에서처럼 몽산덕이의 권위를 받아들이게 된 것은 이러한 맥락에서가 아닌가 한다.

이러한 방식으로 이 시기 고승비문에서는 국외 법통을 제한적으로나마 승인하게 되었다. 이는 인용문에서 확인되듯 아직은 대단한 수준이 아니지만, 공민왕대 이후에 이르게 되면 매우 강해진다. 요컨대, 원 간섭기 고승비문에서는 수선사계를 비롯한 국내 법통을 존중하는 쪽의 법통의식과 국외에서 인정받은 사실을 추앙하는 쪽의 법통의식이 병립하였지만, 공민왕의 즉위에 가까워질수록 중국 법통의 권위를 인정하려는 움직임이 강해졌다.

### (3) 공민왕대 이후 고승비문의 법통의식

이 장의 제1절에서 살펴보았듯이, 공민왕대 이후의 고승비문에서는 중국의 불교적 권위가 적극적으로 복권된다. 무신정권기 고승비문이나 원 간섭기 고승비문에서와 달리, 수선사 법통의 권위를 빌려 비주를 기념하는 일은 거의 사라지고 중국 법통의 권위를 통하여 비주를 추앙하는 방식이 전면화되는데, 그 실상을 살펴보기로 한다.

(가) 지정(至正) 갑신년(甲申年) 회암사(檜岳寺)로 가서 주야로 홀로 앉아 정진하다가 홀연히 깨달음을 얻었다. 이로 말미암아 중국에 가서 선지

源寺寶鑑國師碑銘」, 『東文選』 卷118)

121) 인경, 『몽산덕이와 고려 후기 간화선 사상 연구』, 명상상담연구원, 2009, 94면.

식을 참방하고 유학할 뜻을 굳히고 출국하여 무자년(戊子年) 3월 원나라 수도에 도착하여 ㉔지공(指空) 스님을 참방하고 법을 여쭙었는데 서로 문답(問答)이 계합(契合)하였다. 10년 경인(庚寅) 정일(正日)에 지공 스님이 대중을 모아놓고 법어(法語)를 내리니 아무도 대답하는 자가 없었으나, 스님이 대중 앞에 나와서 몇 마디의 소견을 낸 다음 세 번 절하고 물러나왔는데, 지공은 서천(西天)의 108대 조사(祖師)이다.

그 해 봄에는 남쪽으로 강절(浙江) 지방을 순력하고 가을 8월에는 평산 처림(平山處林)을 친견하였더니, 평산(平山)이 “나에게 오기 전에 누구를 친견하였는가?”라고 묻기에 “서천의 지공스님을 만나 뵈었는데, 일용천검(日用千劍)이라 하더이다”라고 대답하였다. 평산이 “지공천검(指空千劍)은 그만두고 너의 일검(一劍)을 한 번 보여라”라고 하니, 스님이 좌구(座具)로 평산을 덮어 씌워 끌어당겼다. 평산은 선상(禪床)에 거꾸러져서 “도적놈이 나를 죽인다!”라고 고함을 질렀는데, 스님은 “나의 이 칼은 사람을 죽일 수도 있고, 살릴 수도 있습니다”라고 하면서 평산을 붙들어 세웠다. 이때 ㉕평산은 설암(雪岳)이 전수(傳授)한 금암(及庵)의 법의(法衣)와 불자(拂子)를 신물(信物)로 주었다. (…)

그리고 그 해 북방으로 돌아가서 지공스님을 두 번째로 참방하였다. ㉖이때 지공은 법의와 불자(拂子)와 범서(梵書)를 신물로 전해주었다.<sup>122)</sup>

(나) 그 해 겨울에는 보암(寶岳) 스님이 지공(指空) 스님의 가사와 유언이 담긴 편지를 가지고 왔다. 기유년(己酉年)에 다시 오대산(五臺山)에 들어갔으며, 경술년(庚戌年) 봄에는 원나라 사도(司徒)인 달예(達睿)가 지공 스님의 영골(靈骨)을 모시고 왔으므로 회암사(會岳寺)에 조장(厝藏)하고 스님은 스승의 이 영골탑에 예배를 올렸다.<sup>123)</sup>

(가)와 (나)는 1377년 입비된 「회암사선각왕사비」이다. (가)의 ㉔에서는 서천(西天) 108대 조사인 지공(指空)을 혜근이 친견했음이, ㉖에서는

122) “至正甲申，至檜岳晝夜獨坐，忽得開悟。尋師中國之志，決矣，戊子三月，至燕都，叅指空，會問契合。十年庚寅正日，空集衆下語，無能對者，師出衆，吐數語，三拜而出，空西天百八代祖也。是春，南游江浙，秋八月，叅平山。山問，曾見何人。曰，西天指空日用千劍。山云，且置指空千劍，將汝一劍來。師以坐具提山，山倒在禪床，大叫賊殺我。師曰，吾劍也，能殺人，能活人，乃扶起。山以雪岳所傳，及庵衣拂子，表信。(…)是歲北還，再叅指空。空授以法衣拂子梵書。”(「檜巖寺禪覺王師碑」)

123) “其冬，謁寶岳，以指空袈裟手書，授師曰，治命也。己酉再入臺山，庚戌春司徒達睿，奉指空靈骨來，厝于檜岳，師禮師骨。”(「檜巖寺禪覺王師碑」)

지공의 의발(衣鉢)을 전수받았음이 서술되고 있다. (가)의 ⑤에서는 평산(平山)에게서 인가를 받았다는 내용이 나온다. (나)에는 지공의 영골(靈骨)이 비주인 혜근에게 왔음이 서술되어 있는데, 이로써 비주인 혜근이 갖는 종교적 권위가 더 강화되었다.

(가)를 통해서 비주인 혜근은 중국에서 두 명의 조사(祖師)에게 인가를 받은 것을 알 수 있다. 물론, (나)가 있음을 고려하면 평산보다는 지공이 더 중요한 스승으로 추앙되고 있기는 하지만, 조사 둘에게서 인정받은 것이 부각되어 있음은 분명하다. 신라시대 고승비문에서는 이렇게 중국의 조사 두세 명에게 인가 받은 경우가 보이지만, 고려전기 고승비문에서는 발견되지 않는다. 이러한 중국에서의 이중인가(二重印可)는 기존에 강고하게 자리잡고 있던 수선사 법통을 넘어서기 위해서 필요하지 않았을까 생각된다.

같은 맥락에서 중국 법통이 존송된 사례로는 1386년 입비된 「창성사진각국사비」<sup>124)</sup>가 있다. 이 비의 비주인 천희(千熙)는 꿈을 통해 원나라 고승 몽산(蒙山)에게서 인가를 받았다. 관련된 대목은 다음과 같다.

선지(禪旨)를 참구하면서 소백산(小伯山)에 있을 때, 또한 꿈에 몽산(蒙山)이 그에게 의법(衣法)을 전해 주는 것을 보았다. 금강산과 오대산에서도 같은 꿈을 꾸었으니, 이것이 바로 남쪽으로 순력할 것을 결심한 동기가 되었다. (….) 꿈에 몽산(蒙山)으로부터 의법(衣法)을 전해 받았으니, 석씨(釋氏)의 가르침은 불가사의한 것임이 틀림없도다.<sup>125)</sup>

그런데 꿈을 통해 인가를 받은 것은 나려시대 고승비문을 통틀어 이 비문밖에 없다.<sup>126)</sup> 즉, 여기에서와 같은 서술은 고승비문에서는 좀처럼

124) 이 비는 이색(李穡)이 지었는데, 1386년 세워진 고려의 마지막 승비(僧碑)이다. 비주인 천희(千熙, 1307~1382)는 1319년 일비(一非)를 스승으로 하여 출가하였고, 1325년 승과에 급제하였다. 1364년 중국으로 유학을 가서 1366년 성안사(聖安寺)의 만봉시위(萬峯時蔚)에게서 인가를 받았다. 1367년 공민왕에 의하여 국사가 되었고, 혜근과 함께 공부선(功夫禪)도 주관하였다. 1372년 왕명으로 부석사(浮石寺)의 주지가 되었다가, 1382년 창성사(彰聖寺)에서 입적하였다.

125) “叅究禪旨，在小伯山，夢見蒙山，付其衣法。在金剛，五臺，亦如之，此所以決志南遊也。(…)自夢蒙山，得傳衣法，釋氏之教，不可得而思議也，信哉。”(「彰聖寺眞覺國師大覺圓照塔碑」)

126) 중국의 조사(祖師)에게 편지를 보내 인정을 받은 경우는 원 간섭기 고승비문

발견하기 어려운 다소 무리한 서술일 수 있다.

그렇다면 왜 이런 무리한 서술이 나왔을까. 이는 먼저 중국 법통에 의해 인정을 받아야만 고승으로 여겨질 수 있었던 공민왕대 이후 불교계의 내적 요구와 관련된다. 여기에 더하여 찬자 이색은 불교적 영험을 괴이하다 하여 기록하지 않으려 한 사람이 아니었다는 점도 들 수 있다.<sup>127)</sup>

그런데 이 시기 고승비문 가운데 가장 주목해야 할 것은 이색이 찬술하여 1385년 입비된 「태고사원증국사비」이다. 이 비에는 나려시대 고승비문에서 깨달음과 법통을 다룬 방식 전체가 집약되어 있기 때문이다. 다음은 「태고사원증국사비」의 일부이다.

(가) 원통(元統) 계유년(癸酉年) 성서(城西)의 감로사(甘露寺)에서 지내다가 어느 날 만법귀일(萬法歸一)에 대한 의심이 떨쳐지고 여덟 구의 계송(偈頌)을 지었으니 “불조(佛祖)가 산하(山河)와 더불어 / 입이 없지만 모두 삼켜 버렸다” 함이 그 결구(結句)이다. 그 후 지원(至元) 정축년(丁丑年) ②스님의 나이 37세 되던 해 겨울에 전단원(梅檀園)에서 안거하는 동안 조주(趙州)의 무자화두(無字話頭)를 참구하였다. 이듬해 1월 7일 오경(五更)에 활연대오하고 여덟 구의 계송을 지었으니, “단히 관문을 부수고 나니 / 맑은 바람이 태고(太古)에서 불어오더라”는 것이 그 결구(結句)이다. 3월에 양근(陽根) 초당(草堂)으로 돌아와서 부모를 봉양하였다. ③스님은 일찍이 공안(公案) 일천칠백칙(一千七百則)을 보다가 암두(巖頭) 스님의 밀계처(密啓處)에서 꼭 막혀 통과하지 못하였다. 얼마 후 홀연히 깨닫고는 차갑게 웃으며 “암두(巖頭)가 활을 잘 쏘기는 하지만 이슬에 웃이 젖고 있음을 깨닫지는 못하였다”라고 하였다.<sup>128)</sup>

(나) 지정(至正) 병술년(丙戌年)에 스님의 나이 46세 때 연도(燕都)로

---

가운데 하나 있는데, 「수선사혜감국사비(修禪社慧鑑國師碑)」가 그것이다. 여기에는 비주인 만항(萬恒)이 몽산(蒙山)에게서 편지로 고담(古潭)이라는 아호를 받았다고 되어 있다.

127) 이색(李穡)은 「제납박타존자부도명(提納薄陀尊者浮屠銘)」에서도 무수히 많은 영험담을 하나하나 찬술한 바 있다.

128) “元統癸酉，寓城西甘露寺一日，疑團剝落，作頌八句，佛祖與山河，無口悉吞却，其結句也。後至元丁丑，師年三十七冬，寓梅檀園，參無字話。明年正月，初七日，五更豁然大悟，作頌公句，打破牢關後，清風吹太古，其結句也。三月，還楊根草堂，侍親也。師嘗看千七百則，至巖頭密啓處，過不得良久。忽然捉敗，冷笑一聲云，巖頭雖善射，不覺露濕衣。”（「太古寺圓證國師塔碑」）

입원유학(入元遊學)하였다. 축원영성(竺源永盛) 선사의 고명함을 듣고 남소(南巢)로 찾아갔으나, 그는 이미 입적한 후였다. 호주(湖州)에 있는 하무산(霞霧山)으로 가서 ㉔석옥청공(石屋淸琤) 선사를 친견하고, 자신이 얻은 바를 자세히 아뢰고 아울러 태고암가(太古庵歌)를 바쳤더니, 석옥(石屋)이 이를 보고 크게 감탄하면서 큰 법기(法器)로 여겼다. 일용사(日用事)를 묻자 스님은 자신 있게 대답하였다. 또, “지금 스님께서 말씀하여 주신 것 이외에 더 일러주실 말씀이 있으십니까?”라고 여쭙어 보니, 석옥(石屋)이 이르기를 “노승도 이와 같고 삼세제불(三世諸佛)도 또한 이와 같을 뿐이니라.”라고 하면서 드디어 가사(袈裟)를 신표(信表)로 주면서 이르기를 “노승이 이제 다리를 뺀고 편안히 잠잘 수 있게 되었다”라고 하였으니, 석옥(石屋)은 임제(臨濟)의 18대 법손(法孫)이다. 스님이 그곳에서 보름쯤 있다가 떠나올 때 주장자(拄杖子)를 주면서 “길 조심하여 잘 가라” 하고 당부하므로 스님은 주장자를 받고 하직 인사를 하고 다시 연도로 돌아오니, 스님이 도(道)가 높다는 명성이 널리 퍼져 있었다. ㉕천자가 이 소문을 듣고는 영녕사(永寧寺)에서 개당법회(開堂法會)를 열기를 청하였다. 이 때 천자가 금란가사(金欄袈裟)와 침향목(沈香木)으로 만든 불자(拂子)를 하사하였고, 황후(皇后)와 황태자(皇太子)는 향(香)과 폐물을 바쳤으며, 왕공(王公)과 사녀(士女)들도 앞을 다투어 찾아와 예배(禮拜)를 올렸다.<sup>129)</sup>

(가)의 ㉔에는 비주인 보우가 조주(趙州)의 무자화두(無字話頭)를 참구했다는 내용이, ㉕에는 공안(公案) 일천칠백칙(一千七百則) 가운데 암두(巖頭) 스님의 밀계처(密啓處)에서 고심했다는 내용이 서술되어 있다. 이에는 무신정권기 고승비문, 즉 지눌이나 요세의 비문에서 발견되던 구법론이 나타나 있다는 점에서 중요하다.

(나)의 ㉔에는 중국에서 임제(臨濟)의 18대 법손(法孫)인 석옥청공(石屋淸琤)이란 조사(祖師)에게서 인가를 받았음이 서술되어 있다. 이는 신라시대나 고려전기의 고승비문에서 발견되듯이 중국 법통의 권위를 빌려

129) “至正丙戌，師年四十六，遊燕都，聞竺源盛禪師，在南巢，往見之，則已逝矣。至湖州霞霧山，見石屋琤禪師，具陳所得，且獻太古庵歌，石屋深器之。問日用事，師答訖。徐又啓曰，未審，此外，還更有事否？石屋云，老僧亦如是，三世佛祖，亦如是。遂以袈裟表信曰，老僧，今日展脚睡矣。屋臨濟十八代孫也。留師半月，臨別，贈以拄杖曰，善路善路，師拜受，迴至燕都，道譽騰播。天子聞之，請開堂于永寧寺。賜金欄袈裟，沉香拂子，皇后，皇太子，降香幣，王公士女，奔走禮拜。”（「太古寺圓證國師塔碑」）

비주를 칭송한 것이다.

또, (나)의 ⑥에는 원나라 제국질서가 보우를 인정하였음이 서술된다. 황제뿐만 아니라 황후·황태자까지 비주인 보우에게 예배하였음이 부각되어 있는 것이다. 이는 원 간섭기 고승비문에서 나타나곤 했던 서술 방식이다.

요컨대, 「태고사원증국사비」에서 비주인 보우는 무신정권기 비문에 서와 같이 스스로 경전을 참구하여 득도를 했으며, 신라시대 고승처럼 중국 법맥을 이어받았고, 원 간섭기 고승비문에 나오듯이 제국 질서의 인정을 받은 승려로서 찬양되고 있는 것이다. 이러한 종합적 성격의 찬양은 이색이라는 걸출한 찬자(撰者)의 문학적 능력 때문이기도 하지만 기존에 있던 수선사 법통의 권위를 넘어서려는 모색 속에서 나타난 것이라 보아야 할 것이다.

### 3) 撰述意識

#### (1) 무신정권기 고승비문의 찬술의식

무신정권기(1170~1270)는 기층민이 고통받던 시대였다. 무신정권이 문벌귀족 체제에 비해 더 안정적인 통치 구조를 만들어내지 못하였기 때문이다. 1170년부터 약 30년간 3·4년에 한 번 꼴로 전국 각지에서 농민들과 노비들의 봉기가 일어났고, 문벌귀족과 연계되어 있던 교종 사원들도 무신정권에 대항하였다. 뿐만 아니라 12·13세기 한반도의 기후는 한랭해져 백성들이 많은 피해를 입었다.<sup>130)</sup>

따라서 당대의 기층민은 전란이 끝나 고통이 사라질 것을 회구하였을 것이다. 이 시기 고승비문의 찬자는 이 점에 주목하여 고승비문을 찬술하였다. 특히, 이 시기 기층민들과 직접적으로 연결되었던 것으로 보이는 진표계(眞表系) 고승비문에서 이 점이 잘 드러나는데, 진표계는 점찰법회

---

130) Lee Jung-ho, "Climate Change in East Asia and Agricultural Production Activities in Koryo and Japan during the 12th~13th centuries", *International Journal of Korean History* Vol. 12, 2008, 139p.

(占察法會)를 통해 기층민에 접근했기 때문이다. 이는 체계적 구법론을 제시한 것에서 확인되듯 상대적으로 독서층에 더 접근했던 수선사계보다는, 참회를 강조하여 기층민의 참여가 상대적으로 더 용이했던 백련사계에 가까운 포교 전략으로 볼 수 있다.

특히, 진표계 고승비문 가운데 1199년 입비된 「진표율사장골비(眞表律師藏骨碑)」에서는 찬자가 영험성이 나타난 사건을 크게 부각하여 기층민의 기대에 부응하고자 하였음이 확인된다.

그 후 명주(溟州)를 향하여 해변으로 서서히 걸어나가면서 사홍서원(四弘誓願)을 발하여 바다에 살고 있는 어족중생(魚族衆生)을 부르니, 한량없는 물고기·자라·게 등속이 서로 앞을 다투어 바닷가로 나와 진표화상을 향해 꼬리와 머리를 서로 연이어서 마치 육지와 같게 만들었다. 그리하여 율사는 고기들의 등을 밟고 바다로 들어가니, 마치 육지를 걸어가는 것과 같았으며, 계법(戒法)을 염창(念唱)하여 널리 어족들에게 들려주면서 바다를 건넜다. 명주에서 나와 개골산(皆骨山)으로 들어가 산 밑에 바리때처럼 둥근 용연(龍淵) 곁에 절을 짓고 발연수(鉢淵藪)라 이름하고 점찰법회를 열었으며 7년간 머물렀다. 그 당시 명주 지방에 흉년이 들어 사람들이 굶주렸으므로 스님에게 찾아와서 배고픈 사정을 고하였다. 율사가 계법을 설하여 사람마다 모두 계행(戒行)을 잘 지키고 삼보(三寶)를 공경해, 곧 고성(高城) 해변의 무수한 물고기·자라들이 스스로 해면(海面)으로 나오고 또 나왔다. 그리하여 사람들이 모두 이 물고기를 잡아 팔아서 식량을 구입하여 백성의 가읍(家邑)이 점차 풍요롭게 되었다.<sup>131)</sup>

이 인용문에서 보듯 진표(眞表)는 어족중생(魚族衆生)을 부려서 바다를 건너고 대중에게 먹을거리를 준다. 나려시대 어떤 고승비문의 영험담도 이 영험담보다 강렬하지는 않다. 특히, 진표율사가 보인 이적(異蹟) 가운데 법력(法力)을 통하여 백성들이 물고기를 잡게 하고 그리하여 “백성의 가읍(家邑)이 점차 풍요롭게 되었다”는 구절이 주목된다. 여기에서 드러

131) “向溟州江海邊，徐行之次，發四弘誓願，呼海衆生，無盡魚鱉鱗甲之類爭出海邊，向和尚前，綴身如陸。和尚踏而入海，行之如地，念唱戒法，普聞魚鱉而渡之。出於溟州，向入皆骨山，始創鉢淵藪，開場占察法會，住此七年。時溟州界，年穀不登，人民飢餓，對和尚前，告飢饉事。師爲說戒法緣，人人咸持戒行，致敬三寶，即於高城海邊，有無數魚鱉，自出海面而出。人人皆用此魚，賣物爲食，百姓家邑，漸至豐饒。”（「鉢淵藪眞表律師藏骨碑」）

나듯이, 이 시기 고승비문의 찬자는 당대 기층민의 마음을 상당한 정도로 의식했다고 할 수 있다.

이 시기 기층민은 크고 작은 농민봉기와 승려들의 저항운동 속에서 엄혹한 역사적 상황에 직면하였다. 「진표율사장골비」가 금강산 발연수(鉢淵藪)에 입비되었던 해인 1199년에도 강릉에서 봉기가 일어났다. 이런 상황에서 진표계 법상종은 신라 경덕왕대(景德王代, 742~765)에 활동했던<sup>132)</sup> 진표(眞表)를 신인(神人)의 형상으로 다시 불러내면서 기층민에 접근하고자 하였다. 이전의 법상종처럼 귀족 중심의 포교가 더 이상 통하지 않았기 때문인데, 여기에서 이 시기 고승비문의 또 다른 특색이 발견된다. 진표와 같은 신인을 기다리던 민중의 염원을 고승비문에 반영하려 하는 찬술의식이 나타난 것이다. 즉, 이 시기 고승비문의 찬자는 고승을 칭송하기만 하면 되었던 것이 아니라 특정 교단의 포교 전략에 부응해야 했던 것이다. 「진표율사장골비」를 조금 더 살펴보자.

27세 때인 상원(上元) 원년 경자(庚子)에 20두(斗)의 흰쌀을 찌서 말려 식량으로 삼고 보안현(保安縣) 불사의방(不思議房)을 수도처로 정하고, 하루에 다섯 홑씩 먹되 한 홑은 제(除)하여 쥐에게 주었다. 율사가 미륵과 지장보살 앞에서 계법(戒法)을 구하는 기도를 3년간 정성껏 하였으나 수기(授記)를 받지 못하였다. 이에 부끄러운 마음으로 높은 바위 아래로 몸을 던졌으니 그 순간 홀연히 청의동자(靑衣童子)가 나타나 두 손으로 받들어 석단(石壇) 위에 올려놓았다. 율사가 다시 크게 발원하여 3·7일을 기한으로 하여 신명(身命)을 아끼지 않고 밤낮으로 부지런히 구석참회(扣石懺悔) 기도를 시작하여 3일 만에 두 팔이 떨어져 나갔다. 7일째 되는 밤에 지장보살이 슬프고 간절히 참회하는 것을 불쌍히 여겨 손으로 석장(錫杖)을 흔들며 다가와 가호하시니, 팔이 본래대로 되었다. 보살이 마침내 가사와 바리때도 전해주었다.<sup>133)</sup>

132) 고려시대 고승비문 가운데 신라시대 승려가 입비된 사례는 하나가 더 있는데, 1150년 도선(道詵, 827~898)을 비주로 한 「옥룡사선각국사비(玉龍寺先覺國師碑)」이 그것이다. 그런데 이 비문은 무신정권기 농민봉기와 무관하다.

133) “年已二十七，於上元元年庚子，蒸二十斗米，乃乾爲糧，往詣保安縣入邊山，不思議房，以五合米爲一日費，除其一合米養鼠。師勤求戒法於彌勒地藏兩聖之前，精勤修行三年，而未得授記。發憤捨身毘下，忽有靑衣童子，生捧而登石。師更發大願，約三七日限，不惜身命，日夜勤修扣石懺悔，至第三日，手臂折落。乃至七夜，地藏菩薩，憫念哀懇，手搖金錫，來爲加持手臂如舊。菩薩遂與袈裟及鉢。”（「鉢淵藪眞表律師藏骨碑」）



여기에서는 망신참회(亡身懺悔)의 고통을 이겨내고 부활하는 성자(聖者)의 이미지가 나타난다.<sup>134)</sup> 쥐에게 자신이 먹을 귀중한 식량의 5분의 1을 주는 점도 대자대비(大慈大悲)한 모습이다. 궁핍하고 소외된 백성들은 자신들과 같이 고통받는 성자인 진표를 기리면서 마음을 달랠 수 있었을 것이고, 비문의 찬자는 이러한 기층민의 마음을 자신이 비문을 찬술하는 데 반영했을 수 있다. 그리고 이는 전술하였듯이 진표계 범상종의 포교 전략과도 맞닿아 있었을 것이다.

또한 이 정도로 강렬한 영험담이 인입된 데에는 비문의 찬자가 중앙의 유자(儒者)가 아니고 지방의 불승(佛僧)이었다는 점도 관련이 있다고 본다.<sup>135)</sup> 서울의 유자가 갖는 보수적인 찬술의식에서 자유로울 수 있었다고 보이는 지방 불승 영잠(瑩岑)은 더군다나 진표계였기 때문에 이와 같이 강렬한 영험담을 끌어들이는 데 주저하지 않았을 것으로 보인다.

한편, 이 시기 고승비문의 찬자는 전란이 끝나고 평화가 오기를 바라는 민중의 염원을 의식하고, 이것을 고승비문의 찬술에 반영하였다. 1190년 김사미(金沙彌)·효심(孝心)은 지금의 경북지역을 중심으로 무신정권기 최대의 봉기를 일으켰다. 이들은 신라부흥의 기치를 내걸었으며<sup>136)</sup> 김사미(金沙彌)·효심(孝心)이라는 이름에서부터 알 수 있듯 민심을 이용하고자 하였다.<sup>137)</sup> 이 시기 고승비문에서도 특별히 이 지역 민심을 고려한 서술이 나타난다. 예컨대, 1224년 입비된 「보경사원진국사비」에서는 김

134) 서철원, 「진표(眞表) 전기(傳記)의 설화적 화소와 성자 형상」, 『시민인문학』 16, 2009, 171~173면.

135) 「발연수진표율사장골비」의 찬자는 불승인 영잠(瑩岑)이다. 내려시대 비문 가운데 유자가 쓰지 않은 비는 세 편에 불과하다. 신라시대 경명왕이 지은 것이 하나 있고 고려 초기 태조가 지은 것이 있고 또 이 비가 있는데, 불승이 지은 비는 이것 하나뿐이다. 이밖에 원 간섭기 고승비문인 「인각사보각국존비」의 음기(陰記)를 산립(山立)이란 불승이 썼지만, 그 본문은 유자인 민지(閔漬)가 지었다.

136) 무신정권은 기존의 문벌귀족인 경주 김씨 세력을 제거하였는데, 그 결과 경북 지역에서는 신라부흥을 부르짖는 수많은 봉기가 일어났다. 하현강, 「고려시대의 역사계승의식」, 『이화사학연구』 8, 1975, 15면.

137) 특히, 김사미가 청도 운문사(雲門寺)를 중심으로 활동하였던 데서 알 수 있듯 봉기 주도자들은 불교에 의지하여 민중들과 결합하였을 가능성이 높다. 이 지역에서의 혼란은 가자산문의 일연이 힘을 얻어 이 일대의 민심을 수습할 때까지 계속되었다. 채상식, 「보각국존 일연에 대한 연구」, 『고려중후기불교사론』, 민족사, 1986, 322면.

사미의 봉기가 있었던 청도 운문사가 언급되고 있다. 김사미의 봉기는 1194년 진압되었지만 이 지역은 1202년에 다시 전화(戰火)에 휩싸였다. 산맥을 통해 곧바로 연결되는 경주에서 봉기가 또 일어났던 것이다. 「보경사원진국사비」의 관련 대목은 다음과 같다.

운문산(雲門山)에 복안사(伏安寺)란 절이 있었는데, 향적(降賊)의 우두머리들과 도적에 물든 잔당들이 아직까지 말끔히 정돈되지 않아서, 당두(堂頭)와 노숙(老宿) 스님들이 크게 염려하고 있었다. 이들을 새로운 생활의 길로 인도하고자 하여 스님을 초청해서 특별히 법회(法會)를 열고, 『육조단경(六祖壇經)』을 강설하였더니, 군적(群賊)이 모두 크게 감화를 받아 눈물을 흘리면서 다시는 흉폭한 짓을 하지 않겠다고 다짐하였다. 이로부터 이 지방 일대가 배개를 높이 베고 편안히 잘 수 있게 되었다.<sup>138)</sup>

인용문에 보이는 향적(降賊)이니 군적(群賊)이니 하는 자들은 앞서 말한 봉기와 직·간접적으로 연관된다고 할 수 있다. 그런데 비문의 문면에서 이들은 비주인 원진국사에 의해 흉폭한 짓을 그치고 결국 교화되었다. 이는 20년간의 전란 속에서 ‘배개를 높이 베고 편안히 잘 수 있기’를 바랐던 민중의 마음이기도 하였다. 그리고 이 비문의 찬자는 그 점을 놓치지 않고 비문에 넣었다.

이렇게 혼란한 시대일수록 기본적인 윤리·도덕마저 무너지기 쉬운 것이 당연하다. 무신정권기 고승비문에는 효심(孝心)을 가지고서 비주를 칭송한 대목이 몇 군데 나온다. 효심에 대한 강조는 신라시대나 고려전기의 고승비문에도 간혹 나오지만 무신정권기 고승비문만큼 뚜렷하지는 않다. 이 장의 제1절에서 이미 살펴보았던 「정각국사비명」에는 이러한 무신정권기 고승비문의 특징이 잘 나타나 있다. 「정각국사비명」의 관련 대목은 다음과 같다.

국사께서는 효성이 지극하여 무릇 공양으로 얻은 것 중에 조금이라도 색다른 반찬이 있으면 먼저 홀어머니에게 보낸 뒤에라야 비로소 자신도

138) “雲門山有伏安寺者，乃降賊主萃淵藪舊染之餘，或未頓正，堂頭老宿患之。欲開悟以導，自新之路請師，別張法會，演說六祖壇經，群賊皆感悟流涕，無復萌於兇焰。自是，一方，晏然高枕。”（「寶鏡寺圓眞國師碑」）

먹었다. 어느 날 어머니가 돌아가셨다는 말을 듣고 이내 제석(帝釋)에게 “만약 어머니의 타고난 수명이 다 되었다면, 원하건대 이 아들의 목숨으로써 대신하게 하소서”라고 빌었다. 얼마 안 되어서 집의 시동이 달려와서, “마님께서 이미 일어나셨습니다”라고 하였다. 당시 국사의 효성이 감응한 때문이라 여겼다.<sup>139)</sup>

이 인용문에는 비주가 어머니를 위하여 자신의 목숨마저 내놓겠다는 발원이 잘 나타나 있다. 여기에서와 같은 발원은 나려시대의 다른 어떤 고승비문에서도 찾을 수 없다. 이 비문은 『동문선』에도 실려 있는데, 효심이 강조된 부분을 『동문선』의 찬자가 눈 여겨 보았을 법하다.

무신정권기 고승비문에서 비주의 효도가 부각된 사례는 이외에도 더 있다. 「진표율사장골비」 중 “율사는 이와 같이 당부하고 아버님과 함께 다시 발연수(鉢淵藪)로 가서 함께 머물면서 봉양하는 도(道)로 종신토록 효성을 다하였다<sup>140)</sup>”라고 서술된 대목이 그 사례가 된다. 속세를 떠나 출가한 스님이 자신의 부친을 종신토록 봉양하였다는 언급은 고승비문의 서술로서는 독특한 것이 아닐 수 없다. 이런 자료들을 통해 이 시기 고승비문이 효심을 중요한 가치로 여겼음을 알 수 있다.

그렇다면 이 시기 고승비문의 찬자는 왜 비주들을 효성스런 존재로 형상화하고자 하였을까. 먼저 고려 왕조가 효(孝)라는 가치를 중시하였던 사실을 고려해 볼 필요가 있다. 지배자의 입장에서 피지배자가 자발적으로 효성스런 존재가 되기를 바란다면 순치(順治)가 쉬워지는 만큼, 고려 왕조는 효를 신민들이 믿고 따를 만한 바람직한 가치로 여기도록 만들고 싶었을 것이다.

그러나 위와 같은 원론적 설명으로는 고려전기까지의 고승비문에서 효가 별로 강조되지 않다가 이 시기 고승비문에서 유독 효의 가치가 중시되었던 점을 설명하지 못한다. 출세간적 존재인 고승에게 효라는 세속적 가치는 큰 의미가 없기 때문에 고려전기까지의 고승비문에서 효는 특별히 강조되지 못했을 것이다.

139) “師至孝，凡得檀施，苟有異饌，先送孀母，然後敢自食。一日聞母亡，遂於帝釋前禱曰，母若筭窮，願以子壽代之。未幾，家僮馳報，夫人已起。時以爲孝感所致。”（『靜覺國師碑銘』，『東文選』卷118）

140) “如是說已，師與父，復到鉢淵藪，同處養道，而終孝之。”（『鉢淵藪眞表律師藏骨碑』）

따라서 무신정권기와 대몽항쟁기의 혼란상을 겪으면서 고승이 효성스런 존재로 형상화될 만한 특별한 역사적 필요성이 대두되었다고 여기는 것이 온당하다. 대몽항쟁기의 엄혹한 역사적 상황에서 효라는 가치가 기층민으로 하여금 당시의 참혹한 현실을 견뎌낼 수 있게 해주는 현실적 윤리가 될 수 있었던 점을 고려해 볼 필요가 있는 것이다.

이 시기 고승비문의 찬자는 이러한 시대적 요청을 외면하지 않았다고 볼 수 있다. 이는 고승비문의 찬자들이 유자(儒者)였다는 점과도 긴밀히 관련되는 것이 아닌가 한다. 물론, 고려전기까지의 고승비문의 찬자들도 거의 대부분 유자였지만 이들은 고려후기와 같이 승려의 비문에서까지 효라는 가치를 내세워도 될 만한 고통스런 역사적 현실 속에서 살아가지는 않았기 때문이다. 이 시기 고승비문에서 고승이 효성스런 존재로 성화(聖化)될 수 있었던 데에는 이러한 역사적 맥락이 있었던 것이다.

## (2) 원 간섭기 고승비문의 찬술의식

원 간섭기의 기층민은 무신정권기만큼이나 고통받았지만, 원 간섭기의 정권은 무신정권기보다 안정되어 있었다. 무신정권기 고승비문에 비하여 원 간섭기 고승비문에서 찬자가 기층민의 염원을 덜 직접적으로 드러낸 것은 이 점과 관련된다. 정치권력이 안정되면, 비문의 찬자는 자기검열을 강화할 가능성이 높기 때문이다. 영험담이 잘못된 방식으로 강조되면 정권을 위협하는 것이 아니냐는 불필요한 오해를 살 수도 있다. 이 시기 고승비문의 찬자가 비주의 영험한 행적을 부각하는 방향으로 찬술을 이끌어가지 않고, 비주의 중생 구제를 칭송하는 선에서 찬술을 매듭지은 것은 이 때문으로 생각된다.

원 간섭기 고승비문에서 찬자는 중생 구제를 칭송하면서 비주를 추앙하였는데, 그 방식은 두 가지로 대별될 수 있다. 첫째로 영험담을 인입하여 비주를 드높이는 방식이 있고, 둘째로 제자를 많이 길렀다는 점을 부각하여 법덕(法德)을 기리는 방식이 있다.

먼저, 첫째 경우부터 살펴보자. 대표적 사례로 「인각사보각국존비」의 음기(陰記)를 들 수 있다. 이 음기는 산립(山立)이란 불승이 썼는데, 무신정권기 고승비문만큼은 아니지만 영험에 대한 강조가 자못 두드러진

편이다. 해당 대목은 다음과 같다.

국존의 행장을 살펴보니, 그가 임종할 때 대중을 모아놓고 유언을 남기고 눈을 감았다. 숨이 끊어진 지 한참 후 선원(禪源) 정(頂)스님이 목이 쉬도록 울부짖으면서 탑을 세울 장소를 여쭙볼 겨를도 없이 입적하시었으니 후회막급이라면서 대중과 함께 탄식하였다. 이때 스님께서 적정삼매(寂靜三昧)에서 조용히 깨어나 대중을 돌아보고 “여기서 동남쪽으로 5리쯤 지나 산기슭이 있는데 지형의 기복이 마치 고총(古冢)과 같다. 이곳이 길상지(吉祥地)인 명당이니, 탑을 세우기 적합하겠다”라고 하셨다. 그러고는 다시 처음과 같이 눈을 감으셨다. 제자들이 곁에서 흔들어 보니 서거하셨다고 한다. 이러한 사실은 후세 사람들이 괴이하게 여길까 생각되어 비문에는 모두 생략하였다.<sup>141)</sup>

이 인용문에서는 비주인 일연(一然)이 죽었다가 다시 살아났음이 특기되고 있다. 그리고 이렇게 비주가 되살아난 이유가 탑을 세울 명당을 일러 주기 위함이라는 점도 언급되어 있다. 해당 문면에서 비주가 지형의 기복을 운운하며 길상지(吉祥地)를 지목하고 있는 것이다.

풍수지리와 관련된 이와 같은 서술은 신라시대부터 고려 말기까지의 고승비문에서 찾기 어렵지 않다. 고승비문에서 비주가 산세나 지형을 살펴보고 절을 짓거나 탑을 세웠다는 말이 종종 보이는데, 이러한 일화가 비문에 삽입됨으로써 비주는 중생을 구제하는 영험한 능력을 가진 존재로 성화된다. 이러한 풍수지리적 서술은 고려전기 고승비문에서 거의 하나의 격식이 된 것처럼 지속적으로 발견된다.<sup>142)</sup>

그런데 중요한 것은, 풍수지리적 장소를 알려주기 위하여 비주가 죽었

141) “今案行狀，於其終也，辭衆斂目。氣絕已久，今禪源頂公，失聲曰，立塔之所，未暇諮稟，悔將何反，衆辭皆同。師從寂定中，安詳而起，五許里，有林麓，起伏隱若古塚。是真吉祥之地，可安置也。復斂目如初，撼之已逝矣。事涉怪異，碑文略之。”（「麟角寺普覺國尊碑」）

142) 그렇다면 풍수지리적 서술은 고려시대 고승비문에서 어떤 위치를 차지하고 있기에 지속적으로 나타나는 클리셰가 될 수 있었을까. 본고는 풍수지리적 서술이 고승비문에서 정치적·종교적·사회적 힘들 간의 경합을 조율하는 하나의 균형점으로 생각될 수 있다고 본다. 정치적으로는 실권자의 세력 근거지를 복 있는 곳으로 인정해 주니 좋고, 종교적으로는 특정 장소의 훌륭한 승려가 알아본다는 식으로 권능을 칭송해 주니 좋고, 사회적으로는 특정 장소의 주민들이 그곳의 절이나 탑을 신봉할 수 있도록 길상지(吉祥地)임을 믿게 해주니 좋은 것이다.

다가 살아났다는 여기에서와 같은 일화는 내려시대 고승비문 가운데 달리 더 찾아볼 수 없다는 점이다. 이는 당대 기층민의 기복적(祈福的) 기대를 무신정권기 고승비문에서처럼 있는 그대로 표현할 수는 없는 상황이었으므로, 특별한 문제없이 공식적으로 인정되었던 풍수지리적 서술의 형식을 빌린 것이 아닌가 생각된다.

이 시기 고승비문에서 비주의 영험한 능력이 강조되어 있는 곳은 이뿐만이 아니다. 「동화사홍진국존비」에는 다음과 같은 대목이 있다.

갑술년(甲戌年)에는 불국사(佛國寺)로 옮겨갔으며 병자년(丙子年)에 통도사(通度寺)로 가서 부처님의 진신사리 몇 과(顆)를 기도 끝에 얻어서 항상 곁에 모시고 있었는데, 다시 그 사리가 분신(分身)하여 여럿이 되었다. 누구나 모시기를 원하는 사람이 있으면 나눠주었지만 아무리 나눠주어도 본래의 수효는 전혀 줄어들지 않았다.<sup>143)</sup>

여기에는 부처님 진신사리가 늘어나서 원하는 사람이면 누구나 그 진신사리를 받을 수 있었음이 서술되어 있다. 사리나 보주(寶珠)를 얻는 영험담은 다른 시기의 고승비문에서도 많이 발견되지만, 여기에서와 같이 부처님의 진신사리를 지목하여 언급한 고승비문은 내려시대 고승비문 가운데에는 더 없다. 그리고 그 귀한 부처님의 진신사리가 원하는 사람이라면 누구나 받을 수 있도록 분신하여 늘어났다고 되어 있으니, 중생을 종교적으로 구제하기 위하여 영험한 힘이 나타났다고 할 만하다. 승려가 도를 깨달으면서 영험한 일이 벌어지는 정도에 그치는 신라시대 고승비문의 영험담과 비교해 보면, 그 차이가 분명히 드러난다.

그런데 이러한 영험담이 인입된 것은 어떤 이유에서일까. 이 비의 비주인 홍진국존 혜영(惠永)은 법상종에 속한 학승으로 유명했다. 그런데 이 시기 법상종은 아직 고려전기에 융성했던 수준을 회복한 것은 아니었다. 그렇기 때문에 앞에서도 확인하였듯이 혜영은 원나라 세조에게 금니(金泥)로 된 법화경을 사경하여 바치고자 하였고, 그렇게 인정을 받아 종교적 권위도 얼마간 확보할 수 있게 되었다.

이러한 맥락에서 본다면, 수선사계 법통이 아직 권위가 있던 이 시기

143) “甲戌，移住佛國寺，丙子，到通度寺，乞得舍利數枚，常置左右，復分身多矣。每有乞之者，輒與之，亦不減數。”（「桐華寺弘眞國尊碑」）

에 혜영의 제자 집단은 이러한 영험담을 인입시켜서라도 비주의 종교적 권능을 높일 필요가 있었지 않았을까 한다.<sup>144)</sup> 찬자는 이러한 필요에 부응하여 비문에 영험담을 인입시킨 것이라 할 수 있다.

한편, 이 시기 고승비문의 찬자는 제자를 많이 길렀다는 점을 들어 비주의 법덕(法德)을 기리고 있다. 이는 우선 원 간섭기의 사상사적 추이와 관련된다. 무신정권기 부용적(附庸的) 성격의 유학에서 벗어나 수선사계를 지지하였던 독서층·향리층은 원 간섭기에 오자 혼란을 느끼지 않을 수 없었다. 수선사계의 종교적·사상적 권위가 점차 허물어져 마음을 돌 곳을 찾기 어려웠기 때문이다. 이러한 시점에서 친원적 성향의 혼구(混丘)나 수선사 제10세 만항(萬恒)은 원나라에서 몽산덕이(蒙山德異)의 선(禪)을 들어왔고,<sup>145)</sup> 조금 뒤 안향(安珦)과 백이정(白頤正)은 고려에 성리학을 도입하였다. 이처럼 사상사적 전환기였기 때문에 제자를 많이 길렀다는 점이 비주를 칭송할 근거로 간주될 수 있었던 것이다. 「법주사자정국존비」와 「수선사혜감국사비(修禪社慧鑑國師碑)」를 사례로 들 수 있는데, 먼저 전자부터 살펴보기로 한다.

항상 후진을 인도하는 마음을 깊이 간직하여 청하면 기꺼이 그 요청을 받아들여 강설하여 주고, (결락) 추위와 더위에도 거처의 불편함을 따지지 않았으니 사방으로부터 학인(學人)들이 구름과 안개처럼 모여들어 스님의 가르침을 얻고자 하였다. 일국의 공경(公卿)과 사대부(士大夫)의 자제들 중 배움에 뜻을 둔 사람으로 스님의 문하에서 배출된 자가 매우 많았으니, 스님의 평생 사업이 이와 같았다.<sup>146)</sup>

인용문의 비주인 자정국존 미수(彌授)는 학승으로 유명하였다. 여기에서는 그가 사대부들을 널리 교화하였다는 점이 특필되고 있다. 사(士)가 아니라 ‘사대부(士大夫)’라고 적시되어 있는데, 이 점에서 신라시대나 고

144) 거의 같은 시기 찬술된 수선사계 고승비문 「송광사원감국사비」와 비교해보면 차이가 확인된다.

145) 인정, 『몽산덕이와 고려 후기 간화선 사상 연구』, 명상상담연구원, 2009, 334면.

146) “恒存誘掖後進之心，雖未學童蒙，請講某書，論某書，懽然受請卽講，不問□□酷暑居處便否，因以四方學者，雲集霧從，冀蒙餘潤。一國公卿士大夫子弟之志于學者，多出堂下，平生事業率如此。”（「法住寺慈淨國尊碑」）

려전기의 고승비문과 다르다. 즉, 여기에서는 사대부들을 교화하였다는 점을 들어 비주를 추앙한 것이다.

「수선사혜감국사비」에도 그러한 대목이 있다. 이 비의 비주는 만항(萬恒, 1249~1319)으로 수선사 제10세이다. 수선사 제5세 원오국사(圓悟國師) 천영(天英)의 제자로, 낭월사(朗月社)·선원사(禪源社) 등지에서 후학을 지도하였다. 그런데 만항(萬恒)의 비문에 다음과 같은 말이 보인다.

그 뒤 낭월(朗月)·운흥(雲興)·선원(禪源) 등의 선사(禪社)를 두루 주재(主宰)하였다. 모든 경문(經文)을 가르치기를 마치 귀머거리를 들을 수 있게 만든 듯하고 주정뱅이를 술에서 깨게 한 듯하였다. 제자가 7백 명에 이르렀는데, 사대부로서 제자가 되어 입사(入社)한 자를 이루 다 헤아릴 수 없었다.<sup>147)</sup>

인용문에는 수많은 사대부들을 제자로 받아들이고 법문(法門)을 열어준 점을 들어 비주를 칭송하고 있다. 물론, 문면에 서술되어 있는 그대로 사대부들이 비주를 추종했으리라고 생각할 수는 없다. 즉, 사대부들이 불승에게 전적으로 귀의했다고 보기는 어렵다는 말인데, 이 시기 성리학은 불교와 공존하였기에 그렇게 이분법적으로 생각할 수만은 없기 때문이다. 다만, 비주인 만항을 추앙하던 승려집단도 당시 사대부들의 동향을 주시하고 있었던 것만은 틀림없다. 즉, 이 시기에 사대부 세력의 호감을 얻는 일이 불교계에서 매우 중요했음은 확실해 보인다. 그렇기 때문에 이 시기 고승비문에서 찬자는 유자에게 법문(法門)을 열어준 점을 들어 비주를 칭송한 것이다.

### (3) 공민왕대 이후 고승비문의 찬술의식

공민왕대 이후 고승비문에는 유교적 찬술의식이 유로되어 있는바, 이는 이 시기 고승비문의 주요한 특징이다. 이 점은 이 시기 신진사대부 세력이 성장하여 권문세족과 밀착한 거대 사원들을 비판하였던 사회·역사적 사실과 깊이 결부된다.

147) “後歷主朗月, 雲興, 禪源等社. 凡經指授, 若聵而聆, 若酖而醒. 弟子至七百, 士大夫摠衣入社者, 不可勝計.” (『慧鑑國師碑銘』, 『東文選』卷118)



이 시기 고승비문에 나타나 있는 유교적 찬술의식은 크게 세 가지 방향으로 정리될 수 있다. ① 영험 숭배에 대해 일정하게 거리를 두려고 하거나, ② 유교적 시각에서 비주를 평가하거나, ③ 창업자인 태조의 유훈(遺訓)을 기리면서 그것으로 돌아가자는 주장하는 것이 그 세 가지이다. 이 세 가지는 기실 하나로, 유교적 찬술의식으로 요약될 수 있다.

먼저, 이 시기 고승비문은 영험 숭배에 대해 일정하게 거리를 두고자 하였다. 「신록사보제존자석종비(神勒寺普濟尊者石鐘碑)」<sup>148)</sup>가 그 사례인데, 해당 대목은 다음과 같이 되어 있다.

이제 보제존자(普濟尊者)의 사리(舍利)는 사방으로 흩어져서 혹은 하늘 높이 올라가 운무(雲霧) 중에 있고 혹은 여염(閭閻)의 연진(煙塵) 속에 있으며 혹은 사리함에 모시고 목에 걸거나 머리에 이고 다니기도 하고 혹은 그 사리를 잠잘 때에도 항상 곁에 모시고 자기도 한다. **이와 같이 사리를 받들어 모시는 것이 보제존자(普濟尊者)의 생존시와 비교하면 백배 이상이 더 되었다.**<sup>149)</sup>

인용문에서는 혜근의 사리를 숭배하는 행위가 은근히 비판적인 논조로 서술되어 있다. 물론, 문면만 놓고 보면 비판적 의식이 보인다기보다 그저 있는 그대로 사실을 기록한 것으로 판단할 수 있다. 그러나 인용문은 비주를 종교적으로 채색하기 위한 의도를 가진 고승비문임을 상기해볼 필요가 있다. 다른 시기의 고승비문에는 이런 서술을 일절 찾아볼 수 없다.

그런데 이 비문의 찬자 이색(李穡)은 그 부친이 불교와 친연성이 있었고, 그 자신도 혜근의 문도들과 교유하였던 데에서 알 수 있듯 척불적 면모가 약한 인물이다. 그런데도 그가 쓴 고승비문에 이와 같이 비판적 찬술의식이 유로되고 있는 것을 보면, 불교의 힘이 약해지고 성리학의

148) 이 비는 1379년 건립되었다. 비주인 보제존자(普濟尊者)는 혜근을 말한다. 비문은 왕명으로 찬술된 것이 아니다. 각신(覺信)을 비롯한 불승들의 부탁으로 이색이 지었다. 나옹화상(懶翁和尚) 혜근의 사리가 영험하다는 점이 부각되어 있는데 분량이 매우 짧다.

149) “今夫普濟舍利，散而之四方，或在崔嵬雲霧之中，或在閭閻烟塵之內，或頂而馳，或臂而宿。其所以奉持之者，比之普濟生存之日，不啻百倍加矣。”（「神勒寺普濟尊者石鐘碑」）

위세가 강해지고 있었던 이 시기의 사상사적 분위기를 얼마간 짐작할 수 있다.

또한 이 시기 고승비문의 찬자는 유교적 시각에서 불승을 평가하였는데, 그 사례로 1386년 정도전이 찬술한 「사나사원증국사석종비(舍那寺圓證國師石鐘碑)」<sup>150)</sup>를 들 수 있다. 이 비문은 매우 짧지만, 나려시대 고승비문 가운데 가장 유교적인 성격을 지니고 있다고 할 만하다.

(가) 고려국사 이웅존자(利雄尊者)가 소설산(小雪山)에서 입적하였다. 문인(門人)들이 화장하였는데, 사리가 많이 나왔다. 양근군(楊根郡)에 살고 있는 부로(父老)들이 지군사(知郡事)인 강만령(姜萬齡)에게 청하여 비의 원석(原石)을 캐서 다듬어 석종탑(石鐘塔)을 만들어 사리 10과(顆)를 넣어 사나사(舍那寺)에 세웠다. 소요된 경비가 서속(黍粟) 30섬, 면포(棉布) 300필이 사용되었다. 계해년(癸亥年) 가을 9월 무신(戊申)에 시작하여 그해 겨울 12월 경신(庚申)에 끝났는데, 문인(門人)인 달심(達心)이 실상 그 공사를 주관하였다.<sup>151)</sup>

(나) ㉠어머니 정씨를 삼한국대부인(三韓國大婦人)으로 봉하고, 익화현(益和縣)을 양근군(楊根郡)으로 승격시켰다. 어렵게 뽑힌 조정의 신료들이 이따금 와서 군(郡)의 사람들을 위무하였으니, 그 까닭은 국사를 존중하며 그가 태어난 고향을 소중히 여겼기 때문이다. 이희계(李希桂)와 강만령(姜萬齡)은 모두 옛날 좋은 향리의 가풍을 지닌 현명한 관리들로서 백성들을 이롭게 하고, 폐단을 개혁하여 군민(郡民)들이 편안히 살 수 있었으니, 이는 모두 국사가 내려준 은혜인 것이다. ㉢그러므로 국사는 이 군(郡)을 살기 좋은 곳으로 다시 만들어준 유덕(有德)한 분이니, 군민들도 흠모하여 국사가 입적하신 지가 오래되었어도 아직 잊지 못하고 있다. 그러므로 스님을 섬기는 자는 곧 사리를 섬기려는 것이니, 이는 본심(本心)에서 발한 것이므로 누구도 막을 수 없는 것이다.<sup>152)</sup>

150) 이 비는 1386년 입비되었다. 비주는 태고보우(太古普愚)이며, 정도전(鄭道傳)이 찬술하였다. 분량이 매우 짧은 것이 특징이다. 행적부에는 비주가 석옥청공(石屋淸珙)에게서 인가를 받았음만 언급되어 있다.

151) “高麗國師，利雄尊者，示寂小雪山，門人火之，得舍利甚多。楊根郡，父老，請知郡事姜侯萬齡，伐石爲鍾，藏舍利一十枚，置舍那寺。凡用粟三十碩，布三百匹，始於癸亥秋九月戊申，終於冬十二月庚申，門人達心，實主其事焉。”（「舍那寺圓證國師石鐘碑」）

(가)는 비문의 맨 앞부분이며, (나)는 비문의 맨 끝에 붙은 의론이다. (가)의 밑줄 친 부분에는 답을 짓는 데 소요된 경비와 시간을 있는 그대로 기록하고 있다. 보통 고승비문의 맨 첫머리에는 의론이 붙게 마련인데, (가)는 비문의 맨 첫머리임에도 불구하고 그런 내용을 찾아볼 수 없다. 찬자(撰者) 정도전은 불법의 심오함을 논변하지도 않았고, 불승의 위대함을 칭송하지도 않았다. 그저 답을 짓는 데 석 달 쯤 시간이 걸렸으며 서속(黍粟) 30섬, 면포(棉布) 300필이 들었음을 말하고 있다.

이렇듯 건조한 사실의 나열은 고승비문의 음기(陰記)에 들어갈 수는 있겠으나 고승비문의 도입부에서는 전례가 없다. 답을 조성하는 것을 불교적 시각에서 칭송하고자 한다면 이러한 서술이 나타나기 어렵다.

(나)의 ㉠에는 비주인 태고보우(太古普愚)가 훌륭한 인물이 되어 인정을 받은 뒤 그 어머니와 고향이 예우를 받았음이 서술되고 있다. 이러한 서술은 보통 유자들의 전(傳)에서 쓰이는 서술방식에 해당한다. 즉, 불교적 평가 기준을 가지고서 불승을 포창(褒彰)하는 것이 아니라, 유자의 맨눈으로 불승을 평가하고 있는 것이다.

(나)의 ㉢에는 사리(舍利)를 섬기려는 행위를 막을 수 없다면서 비주를 칭송하고 있다. 그런데 흥미로운 점은 사리를 섬기려는 행위를 긍정하는 방식이다. 사리가 영험한 힘을 갖기 때문에 사람들이 모시려 하는 것이 아니고, 비주인 보우가 양근군(楊根郡)을 살기 좋은 곳으로 만들어 주었기 때문에 흠모하는 마음에서 모신다는 것이다. 이 또한 여타 고승비문과는 분명히 구별되는 부분으로, 사리 숭배를 칭송하고는 있되 유자의 시각을 개입시키고 있다고 할 만하다.

끝으로, 이 시기 고승비문은 창업자인 태조의 유훈(遺訓)을 기리면서 그것으로 돌아가자는 주장을 하기도 한다. 이달충(李達衷)이 찬술한 「각진국사비명(覺眞國師碑銘)」에 그러한 점이 나타나는데, 해당 대목은 다음과 같다.

---

152) “封母鄭氏三韓國大夫人，陞益和縣爲楊根郡。遴選朝臣來撫郡人，所以重師而推本，其所由生也。若李侯希桂，姜侯萬崐，皆有古良吏之風，利興弊革，民得休息，師之賜也。師有再造是郡之德，郡人慕之，雖久不忘，以其所以事師者，事舍利，其亦發於本心之不能已者然也。”（「舍那寺圓證國師石鐘碑」）

㉔비록 더할 수 없이 칭송한들 사(師)에게 무슨 도움이 있겠는가. 그러나 그의 무리가 통절하게 사모하는 것은 사의 교화가 반드시 그들의 마음에 감동을 주었기 때문이며, 우리 임금께서 믿고 숭앙한 것은 사의 도가 반드시 다스리는 데 도움이 있었기 때문인 것이니, 서술하지 않음이 가하겠는가.

㉕옛날 우리 태조(太祖)께서 일찍이 국가를 창건하니, 모든 왕화(王化)를 도와 밝히고, 민생을 보우할 만한 것은 하지 않음이 없었다. 불씨(佛氏)는 그 교화가 우리 동방에 어질어서 우리나라의 정교(政敎)에 보탬이 된다고 하여, 드디어 널리 절을 세우고 그의 무리들을 머물러 살게 하였다. 선종과 교종이 각각 그들의 법으로써 나라를 복되게 하니 선종은 교종에 비하여 더욱 왕성하였다. 도량을 주재하는 자는 그럴 만한 사람이 아니면 감히 그 자리에 있지 못하는 것이니, 그를 존송하게 된 바의 뜻이 이미 분명한 것이다. ㉖오히려 뒷날 혹 게을러질까 염려하여 「훈요10조」를 만들어서 조서로 반포하였다.<sup>153)</sup>

㉔에서는 불교가 존송되는 것이 국가에 보탬이 되기 때문임이 천명되고 있다. ㉕·㉖도 마찬가지로 맥락인데, 흥미로운 것은 태조 왕건의 「훈요10조」가 인용되고 있다는 점이다. 불교가 그 자체로 훌륭하기 때문에 존송 받는 것이 아니라 나라에 도움이 되기 때문에, 나라를 세운 태조의 유훈이기 때문에 존송 받는다는 의미이다. 이는 정도전이 찬술한 「원증국사사리석종비」와 비슷한 인식으로, 유교적 찬술의식이 드러나 있다 할 만하다.

이상에서 살펴보았듯 이 시기 고승비문에는 다른 시기의 고승비문에서 찾아보기 힘든 서술이 적지 않다. 찬자의 의식이 불교에 일정한 거리를 두고 있을 때라야 이러한 방식의 서술이 가능할 것이다. 신라시대 최치원의 고승비문을 예외로 한다면 공민왕대 이전의 고승비문에서는 그러한 거리두기가 허용된 적이 없었다.

153) “雖極稱頌，於師乎何有。然其徒之所以痛慕者，師之化必有以感于心，吾王之所以信崇者，師之道必有以補于理，可不敘乎。昔我太祖，肇造邦家，凡可以贊毗王化，保佑民生者，靡所不爲。謂佛氏其化仁於吾東方，政敎爲允迪，遂廣置仁祠，以居其徒。粵禪若敎，各以其法福于國，禪視敎爲尤盛。主道場者非其人，不敢處焉，其所以尊崇之意，旣已炤然。尙慮後之或怠，爲信誓十條而詔之。”（「覺眞國師碑銘」，『東文選』卷118）

## 5. 결론

본고는 정치적·종교적 특성을 중심으로 고려 후기 고승비문에서 비주가 성화(聖化)되는 방식의 변화상을 해명하고자 하였다.

제2장에서는 나려시대 고승비문의 일반적 특성을 예비적으로 고찰하였다. 제2장의 제1절에서는 비문의 장르적 성격, 고승비문의 전형적 구성 등을 중심으로 형식적 특성 전반을 검토하였다. 제2장의 제2절에서는 정치적 힘과 종교적 권위가 고승비문에 나타나는 방식을 개관하였다. 또한 정치적 힘이나 종교적 권위와 일정하게 관련되면서도 그것만으로 환원되지 않는 찬자의 의식이 고승비문에 드러난다는 점을 논의하고, 그것을 찬술의식이라 명명하였다.

제3장에서는 고려 후기 고승비문을 본격적으로 분석하기에 앞서 고려 전기까지의 고승비문을 개관하였다. 제1절에서는 신라시대 고승비문의 특징을 살펴보았다. 신라시대 고승비문에서는 비주의 입당유학 경험이 존숭되었고, 비주가 불법의 영험한 힘에 의해 보호받았음이 칭송되었다.

제3장의 제2절에서는 고려 전기 고승비문을 두 시기로 나누어 검토하였다. 고려 전기 제1기의 고승비문에서는 중국 법통과 국내법통이 아울러 현창(顯彰)되었고, 고려 태조와의 일화가 부각되었다. 그리고 고려 전기 제2기의 고승비문에서는 비주의 승직·승계 이력이 중시되었고, 치병(治病)이나 기우(祈雨)를 비롯한 영험담이 강조되었다.

제4장에서는 고려 후기 고승비문과 정치권력의 관련성을 고찰하였고, 고려 후기 고승비문에 법통의식이 드러나는 방식을 검토하였으며, 찬술의식이 어떻게 나타나는지도 밝혔다.

제4장의 제1절에서는 고려 후기 고승비문과 정치권력이 관련을 맺는 양상을 해명하였다. 무신정권기 고승비문에서는 국왕(國王) · 권신(權臣) · 조사(祖師)가 각기 다원화된 권위로서 대등하게 인정되었다. 원 간섭기 고승비문에서는 원 제국질서에 대한 양가감정(兩價感情)을 엿볼 수 있었다. 표면에서는 원나라를 칭송하였지만, 그 이면에서는 제국질서에 대한 비판적 의식이 숨어 있었기 때문이다. 공민왕대 이후 고승비문에서는 왕권강화 운동과 더불어 불법을 수호하려는 의지가 전면화되었다.

제4장의 제2절에서는 고려 후기 고승비문에 나타난 법통의식의 변화상을 고찰하였다. 무신정권기 고승비문에서는 수선사 결사 이래로 법통을 추송하는 방식에서 일정한 변화가 생겼다. 즉, 구법담이 들어갈 자리가 구법론으로 채워지고 입멸담이 확대된 것이다. 원 간섭기 고승비문에서는 먼저 무신정권기 성립된 국내법통이 계승되는 한편, 중국 법통이 제한적으로 인정받기 시작했다. 공민왕대 이후 고승비문에서는 국내법통의 권위는 매우 약화되고 중국 불교의 법통이 전면적으로 존송되었다.

제4장의 제3절에서는 고려 후기 고승비문에 어떠한 찬술의식이 나타났는지 그 변화상을 해명하였다. 무신정권기 고승비문의 찬자는 비문의 문면에 강렬한 영험담을 인입하였는데, 그럼으로써 기충민에 접근하려던 당대 승려집단의 포교 전략에 동조하였다. 한편, 이 시기 고승비문의 찬자는 고승을 효성스런 존재로 성화하며 효라는 가치를 중시하였다. 원 간섭기 고승비문의 찬자는 엄혹한 시대적 상황 속에서 중생 구제를 강조하였지만 고승의 영험한 힘은 약화시켜 찬술하였다. 그리고 사상사적 전환기 속에서 독서층의 성장을 고도로 의식하기도 하였다. 끝으로 공민왕대 이후 고승비문의 찬자는 비문을 찬술하면서 유교적 찬술의식을 유로하였다. 이는 이 시기 고승비문의 찬자였던 신진사대부가 성리학을 받아들였기 때문이다.

일련의 논증과 추찰을 통하여 본고는 고려 후기 고승비문의 변화상을 검토하였다. 그리하여 고려 후기 고승비문이 정치적 힘 · 종교적 권위와 어떻게 연관되었는지, 또 그 사이에서 어떠한 찬술의식이 나타났는지 일정 부분 해명할 수 있었다.

그러나 본고의 연구는 다음과 같은 점에서 한계가 있다. 우선, 조선시대 고승비문이 어떠한 양상으로 전개되었는지 살펴보지 못하였기 때문에 한국 고승비문 전체를 조망하면서 연구를 수행하지 못하였다. 또, 승려 외에 관인(官人)이나 유자들의 비문도 연구 시야 속에 넣지 못하여 비(碑)라는 장르의 일반적 특성을 고려하지 못하였다. 그리고 중국의 고승비문과 한국의 고승비문의 차이를 파악하고 있지 못하여 동아시아적 지평 속에서 고려 후기 고승비문이 어떠한 위치에 있는지 제대로 탐색하지 못하였다. 후속 연구를 통하여 이러한 한계들을 보완한다면, 비라는 장르의 연구에 일정한 기여를 할 수 있으리라 생각된다.

## 참 고 문 헌

### 1. 자료

- 「高仙寺誓幢和上碑」, 『歷代高僧碑文』  
「斷俗寺神行禪師碑」, 『歷代高僧碑文』  
「大安寺寂忍禪師照輪清淨塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「寶林寺普照禪師彰聖塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「禪林院弘覺禪師碑」, 『歷代高僧碑文』  
「雙溪寺眞鑑禪師大空塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「聖住寺郎慧和尚白月葆光塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「月光寺圓朗禪師大寶禪光塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「鳳巖寺智證大師寂照塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「鳳林寺眞鏡大師寶月凌空塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
  
「廣照寺眞澈大師碑」, 『歷代高僧碑文』  
「瑞雲寺了悟和尚碑」, 『歷代高僧碑文』  
「菩提寺大鏡大師塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「毘盧寺眞空大師普法塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「普賢寺朗圓大師悟眞塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「興法寺眞空大師碑」, 『歷代高僧碑文』  
「鳴鳳寺境清禪院慈寂禪師凌雲塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「淨土寺法鏡大師慈燈塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「五龍寺法鏡大師碑」, 『歷代高僧碑文』  
「興寧寺澄曉大師塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「無爲寺先覺大師遍光塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「大安寺廣慈大師碑」, 『歷代高僧碑文』  
「太子寺郎空大師碑」, 『歷代高僧碑文』  
「玉龍寺洞眞大師碑」, 『歷代高僧碑文』

「鳳巖寺靜眞大師圓悟塔碑」，『歷代高僧碑文』  
「高達寺元宗大師慧眞塔碑」，『歷代高僧碑文』  
「寧國寺慧炬國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「普願寺法印國師寶乘塔碑」，『歷代高僧碑文』  
「鶯谷寺玄覺禪師塔碑」，『歷代高僧碑文』  
「智谷寺眞觀禪師碑」，『歷代高僧碑文』  
「淨土寺弘法國師實相塔碑」，『歷代高僧碑文』  
「靈巖寺寂然國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「居頓寺圓空國師勝妙塔碑」，『歷代高僧碑文』  
「浮石寺圓融國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「七長寺慧炤國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「法泉寺智光國師玄妙塔碑」，『歷代高僧碑文』  
「金山寺慧德王師眞應塔碑」，『歷代高僧碑文』  
「般若寺元景王師碑」，『歷代高僧碑文』  
「靈通寺大覺國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「僊鳳寺大覺國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「雲門寺圓應國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「玉龍寺先覺國師碑」，『歷代高僧碑文』

「斷俗寺大鑑國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「寧國寺圓覺國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「瑞峯寺玄悟國師塔碑」，『歷代高僧碑文』  
「鉢淵藪眞表律師藏骨碑」，『歷代高僧碑文』  
「松廣寺普照國師碑」，『朝鮮佛教通史』  
「寶鏡寺圓眞國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「華藏寺靜覺國師碑」，『東文選』  
「月南寺眞覺國師碑」，『歷代高僧碑文』  
「白蓮寺圓妙國師碑」，『東文選』

「慈雲寺眞明國師碑」，『東文選』  
「佛臺寺慈眞圓悟國師碑」，『歷代高僧碑文』



「麟角寺普覺國師碑」, 『朝鮮佛教通史』  
「桐華寺弘眞國尊碑」, 『歷代高僧碑文』  
「松廣寺圓鑑國師碑」, 『歷代高僧碑文』  
「法住寺慈淨國尊碑」, 『歷代高僧碑文』  
「大崇恩福元寺圓公碑」, 『東文選』  
「修禪社慧鑑國師碑」, 『東文選』  
「瑩源寺寶鑑國師碑銘」, 『東文選』

「佛岬寺覺眞國師碑」, 『東文選』  
「西天提納薄陀尊者浮屠銘」, 『東文選』  
「檜巖寺禪覺王師碑」, 『歷代高僧碑文』  
「神勒寺普濟尊者石鐘碑」, 『歷代高僧碑文』  
「安心寺指空懶翁碑」, 『歷代高僧碑文』  
「太古寺圓證國師塔碑」, 『歷代高僧碑文』  
「舍那寺圓證國師石鐘碑」, 『歷代高僧碑文』  
「彰聖寺眞覺國師大覺圓照塔碑」, 『歷代高僧碑文』

徐師曾, 『文體明辨』

劉勰, 『文心雕龍』

이지관 역주, 『歷代高僧碑文』 1~5, 가산불교문화연구원, 1993~1997.

진성규 역주, 『圓鑑國師集』, 지식을만드는지식, 2012.

이상현, 『圓鑑國師集』, 동국대학교출판부, 2010.

한국금석문영상정보시스템 <<http://gsm.nricp.go.kr>>

한국고전종합DB <<http://db.itkc.or.kr>>

## 2. 단행본

고익진, 『한국고대불교사상사』, 한국학술정보, 1989.

- 김호동, 『몽골제국과 고려』, 서울대학교출판부, 2015.
- 김승호, 『한국승전문학의 연구』, 민족사, 1992.
- 불교사학회 편, 『고려초기불교사론』, 민족사, 1986.
- \_\_\_\_\_, 『고려중후기불교사론』, 민족사, 1986.
- 손 진, 『고승전의 신이담 연구』, 동국대학교 불교학과 박사학위논문, 2015.
- 심재룡 외, 『고려시대의 불교사상』, 서울대학교 출판부, 2006.
- 이정임, 『고려시대 비지문학 연구』, 고려대학교 국어국문학과 박사학위 논문, 1995.
- 인 경, 『몽산덕이와 고려후기 간화선 사상 연구』, 명상상담연구원, 2009.
- 인권환, 『고려시대 불교시의 연구』, 고려대학교 민족문화연구소, 1983.
- 진성규, 『고려후기 진각국사 혜심 연구』, 중앙대학교 사학과 박사학위 논문, 1986.
- 황호은, 『해동고승전 영험담 연구』, 충남대학교 국어국문학과 고전문학 석사학위논문, 2015.
- 허홍식, 『한국중세불교사연구』, 일조각, 1994.
- 황인규, 『고려시대 불교계와 불교문화』, 국학자료원, 2011.
- 柳田聖山, 안영길 외 옮김, 『선의 사상과 역사』, 민족사, 1989.
- Émile Durkheim, 윤병철 외 옮김, 『사회학적 방법의 규칙들』, 새물결, 2001.
- John C.h. Wu, 류시화 옮김, 『선의 황금시대』, 경서원, 2006.
- 鎌田茂雄, 한형조 옮김, 『화엄의 사상』, 고려원, 1987.
- \_\_\_\_\_, 신현숙 옮김, 『한국불교사』, 민족사, 1991.

### 3. 논문

- 김기중, 「고려시대 불교금석문의 변체한문과 그 성격」, 『불교학보』 64, 2013.

- 김도련, 「고려 금석문의 자료적 가치와 한계」, 『중국학논총』 4, 1988.
- 김두진, 「나말여초 선종산문과 그 사상의 변화」, 『신라문화』 27, 2006.
- 김진영, 「성불담의 유형별 작화전략과 그 의미」, 『인문학연구』 109, 2017.
- 김용기, 「고승비문 출생담(出生譚)에 나타난 서사관습(敍事慣習)과 그 불교적 성격」, 『동아시아고대학』 28, 2012.
- 남동신, 「나말여초 국왕과 불교의 관계」, 『역사와 현실』 56, 2005.
- \_\_\_\_\_, 「고려전기 금석문과 법상종」, 『불교연구』 30, 2009.
- \_\_\_\_\_, 「고려중기 왕실과 화엄종」, 『역사와 현실』 79, 2011.
- \_\_\_\_\_, 「칠장사혜소국사비명(七長寺慧炤國師碑銘)을 통해 본 정현(鼎賢)의 생애(生涯)와 사상(思想)」, 『한국중세사연구』 30, 2011.
- 서철원, 「진표(眞表) 전기(傳記)의 설화적 화소와 성자 형상」, 『시민인문학』 16, 2009.
- 심경호, 「고려비지(高麗碑誌)의 역사적 특성과 문체적 특징에 관한 일고찰」, 『연민학지』 14, 2010.
- 신명래, 「태몽담과 서사구조의 상관성 연구-계시성 태몽담 설화를 중심으로」, 『한국어와 문화』 20, 2016.
- 신태수, 「태몽의 서사적 의미와 기능에 대한 비교연구」, 『한남어문학』 34·35, 2011.
- 정현애·김병인, 「고려시대 고승의 출가 인연으로서 태몽 연구」, 『용봉인문논총』 50, 2017.
- 정환국, 「불교 영험서사의 전통과 『법화영험전』」, 『고전문학연구』 40, 2011.
- \_\_\_\_\_, 「불교 영험서사와 지괴」, 『민족문학사연구』 53, 2013.
- \_\_\_\_\_, 「나려시대 불교 영험서사의 유형과 서사적 특질」, 『대동문화연구』 93, 2016.
- 채웅석, 「고려사회의 변화와 고려중기론」, 『역사와 현실』 32, 1999.
- 최병헌, 「신라하대 선종구산파의 성립」, 『한국사연구』 7, 1972.
- \_\_\_\_\_, 「나말여초 선종의 사회적 성격」, 『사학연구』 25, 1975.
- \_\_\_\_\_, 「수선결사의 사상사적 의의」, 『보조사상』 1, 1987.
- 최연식, 「고려말 간화선 전통의 확립과정에 대한 검토」, 『보조사상』

37, 2012.

최홍조, 「신라 신행선사비(神行禪師碑)의 건립과 그 정치적 배경」, 『목간과 문자』 11, 2014.

하현강, 「고려시대의 역사계승의식」, 『이화사학연구』 8, 1975.

황의열, 「비지류(碑誌類)의 특징과 변천 양상」, 『동방한문학』 31, 2006.

Lee Jung-ho, “Climate Change in East Asia and Agricultural Production Activities in Koryo and Japan during the 12th~13th centuries”, *International Journal of Korean History* Vol. 12, 2008.

## 부록

### 부록1: 신라시대 고승비문

비명(碑銘)	입비시기	비주	찬자
高仙寺誓幢和上碑	800~808(애장왕대)	元曉(617~686)	未詳
斷俗寺神行禪師碑	815(헌덕왕 5)	神行(704~779)	金獻貞
大安寺寂忍禪師照輪淸淨塔碑	872(경문왕 12)	慧徹(785~861)	崔賀
寶林寺普照禪師彰聖塔碑	884(헌강왕 10)	體澄(804~880)	金穎
禪林院弘覺禪師碑	886(정강왕 1)	弘覺(814~880)	金遠
雙溪寺眞鑑禪師大空塔碑	887(진성왕 1)	慧昭(774~850)	崔致遠
聖住寺郎慧和尚白月葆光塔碑	890(진성왕 4)	無染(801~888)	崔致遠
月光寺圓朗禪師大寶禪光塔碑	890(진성왕 4)	大通(816~883)	金穎
鳳巖寺智證大師寂照塔碑	924(경명왕 8)	道憲(824~882)	崔致遠
鳳林寺眞鏡大師寶月凌空塔碑	924(경명왕 8)	審希(855~923)	景明王

### 부록2: 고려전기 고승비문

비명	입비시기	비주	찬자
廣照寺眞澈大師碑	937(태조 20)	利巖(870~936)	崔彦擣
瑞雲寺了悟和尚碑	937(태조 20)	順之(?~?)	未詳
菩提寺大鏡大師塔碑	939(태조 22)	麗巖(862~930)	崔彦擣
毘盧寺眞空大師普法塔碑	939(태조 22)	□運(855~937)	崔彦擣
普賢寺朗圓大師悟眞塔碑	940(태조 23)	開淸(835~930)	崔彦擣
興法寺眞空大師碑	940(태조 23)	忠湛(864~940)	太祖
鳴鳳寺境淸禪院慈寂禪師凌雲塔碑	941(태조 24)	弘俊(882~939)	崔彦擣

淨土寺法鏡大師慈燈塔碑	943(태조 26)	玄暉(879~941)	崔彦擣
五龍寺法鏡大師碑	944(혜종 1)	慶猷(871~921)	崔彦擣
興寧寺澄曉大師塔碑	944(혜종 1)	折中(826~900)	崔彦擣
無爲寺先覺大師遍光塔碑	946(정종 1)	迥微(864~917)	崔彦擣
大安寺廣慈大師碑	950(광종 1)	允多(864~945)	孫紹
太子寺郎空大師碑	954(광종 5)	行寂(832~917)	崔彦擣
玉龍寺洞眞大師碑	958(광종 9)	慶甫(869~948)	金廷彦
鳳巖寺靜眞大師圓悟塔碑	965(광종 16)	兢讓(878~956)	李夢游
高達寺元宗大師慧眞塔碑	975(광종 26)	璨幽(869~958)	金廷彦
寧國寺慧炬國師碑	949~975 추정	慧炬(?~?)	未詳
普願寺法印國師寶乘塔碑	978(경종 3)	坦文(900~975)	金廷彦
鷲谷寺玄覺禪師塔碑	979(경종 4)	玄覺(?~?)	張信元
智谷寺眞觀禪師碑	981(경종 6)	釋超(912~964)	王融
淨土寺弘法國師實相塔碑	1017(현종 8)	弘法(?~?)	孫夢周
靈巖寺寂然國師碑	1023(현종 14)	英俊(932~1014)	金猛
居頓寺圓空國師勝妙塔碑	1025(현종 16)	智宗(930~1018)	崔冲
浮石寺圓融國師碑	1054(문종 8)	決凝(964~1053)	高聽
七長寺慧炤國師碑	1060(문종 14)	鼎賢(972~1054)	金顯
法泉寺智光國師玄妙塔碑	1085(선종 2)	海鱗(984~1067)	鄭惟產
金山寺慧德王師眞應塔碑	1111(예종 6)	韶顯(1038~1096)	李顥
般若寺元景王師碑	1125(인종 3)	樂眞(1045~1114)	金富侗
靈通寺大覺國師碑	1125(인종 3)	義天(1055~1101)	金富軾
僊鳳寺大覺國師碑	1132(인종 10)	義天(1055~1101)	林存
雲門寺圓應國師碑	1147(의종 1)	學一(1052~1144)	尹彦伊
玉龍寺先覺國師碑	1150(의종 4)	道詵(827~898)	崔惟清

부록3: 무신정권기 고승비문

비명	입비시기	비주	찬자
斷俗寺大鑑國師碑	1172(명종 2)	坦然(1070~1159)	李之茂
寧國寺圓覺國師碑	1180(명종 10)	德素(1119~1174)	韓文俊
瑞峯寺玄悟國師塔碑	1185(명종 15)	宗璘(1127~1179)	李知命
鉢淵藪眞表律師藏骨碑	1199(신종 2)	眞表(?~?)	瑩岑
松廣寺普照國師碑	1213(강종 2)	知訥(1158~1210)	金君綏
寶鏡寺圓眞國師碑	1224(고종 11)	承迥(1172~1221)	李公老
華藏寺靜覺國師碑	未詳	志謙(1145~1229)	李奎報
月南寺眞覺國師碑	1250(고종 37)	慧謹(1178~1234)	李奎報
白蓮寺圓妙國師碑	未詳	了世(1163~1245)	崔滋

부록4: 원 간섭기 고승비문

비명	입비시기	비주	찬자
慈雲寺眞明國師碑	未詳	混元(1191~1271)	金圻
佛臺寺慈眞圓悟國師碑	1286(충렬왕 12)	天英(1215~1286)	李益培
麟角寺普覺國師碑	1295(충렬왕 21)	一然(1206~1289)	閔漬
桐華寺弘眞國尊碑	1298(충렬왕 24)	惠永(1228~1294)	金暉
松廣寺圓鑑國師碑	1314(충숙왕 1)	沖止(1226~1293)	金暉
法住寺慈淨國尊碑	1342(충혜왕 3)	彌授(1240~1327)	李叔琪
大崇恩福元寺圓公碑	1345(충목왕 1)	海圓(1262~1340)	李穀
修禪社慧鑑國師碑	未詳	萬恒(1249~1319)	李齊賢
瑩源寺寶鑑國師碑銘	未詳	混丘(1251~1322)	이세현

부록5: 공민왕대 이후 고승비문

비명	입비시기	비주	찬자
佛岬寺覺眞國師碑	1359(공민왕 8)	復丘(1270~1355)	李達衷
西天提納薄陀尊者浮屠銘	1372(공민왕 21 추정)	指空(?~1363)	李穡
檜巖寺禪覺王師碑	1377(우왕 3)	惠勤(1320~1376)	李穡
神勒寺普濟尊者石鐘碑	1379(우왕 5)	惠勤(1320~1376)	李穡
安心寺指空懶翁碑	1384(우왕 11)	惠勤(1320~1376) 指空(?~1363)	李穡
太古寺圓證國師塔碑	1385(우왕 11)	普愚(1301~1382)	李穡
舍那寺圓證國師石鐘碑	1386(우왕 12)	普愚(1301~1382)	鄭道傳
彰聖寺眞覺國師大覺圓照塔碑	1386(우왕 12)	千熙(1307~1382)	李穡



中文摘要

# 高麗後期高僧碑文研究

## — 以政治、宗教特性爲中心

Lee Kwanuey (李寬儀)

首爾大學 研究生院

國語國文系 國文學專業

本文旨在以政治、宗教特性爲著眼點，勾勒出高麗後期的高僧碑文所塑造的碑主形象被神聖化的歷史發展脈絡。

在展開本論之前，首先預備考察了高僧碑文的一般特徵。一方面，通過梳理碑文的體裁特徵，以及高僧碑文的行述、議論兩大組成部分的主要內容，釐清了高僧碑文體裁的一般特徵。另一方面，概觀了政治權力與宗教權威在高僧碑文中的投射方式。同時也論證了政治權力或宗教權威之外，碑文撰者的意識也在高僧碑文中有所投射的事實。

其次，梳理了高麗後期之前的各時代高僧碑文的特徵。新羅時代的高僧碑文對碑主的入唐留學經歷極爲尊崇，亦多稱頌碑主得到佛法靈力庇護的事跡。

高麗前期的高僧碑文可分爲前後兩個時期。其中，前一時期的高僧碑文對中國法統和國內法統都有所彰顯，並多記錄碑主與高麗太祖之間的軼事。後一時期的高僧碑文則重視碑主的僧職、僧系等履歷事實，且多強調其治病、祈雨等靈驗事跡。

在本論部分，將高麗後期三分爲武臣執政期、元干涉期及恭愍王朝至高麗末三個時期，圍繞與政治權力的關係、法統意識、撰述意識三個主題，對高麗後期高僧碑文的發展狀況進行了論述。

首先，闡明了高麗後期高僧碑文與政治權力之間關係的變化軌跡。在武臣執政期的高僧碑文中，國王、權臣、祖師三者的多元化權威同時得到了認可。元干涉期的高僧碑文，則可從中窺見對元朝帝國秩序的複雜感情，表面上對元朝歌功頌德，而實際上卻隱含著對元朝帝國秩序的批判意識。恭愍王朝至麗末的高僧碑文則隨著王權強化運動的展開，護法意識得到了全面貫徹。

其次，考察了高麗後期高僧碑文中所反映的法統意識的發展脈絡。武臣執政期的高僧碑文，以修禪社結社為節點，其尊崇法統的方式發生了轉變。元干涉期的高僧碑文一方面繼承了武臣執政期成立的國內法統，同時也出現了對中國法統一定程度認可的傾向。恭愍王朝至麗末的高僧碑文中，中國佛教的法統得到了全面尊崇。

最後，論述了高麗後期高僧碑文的撰述意識的發展脈絡。武臣執政期的高僧碑文作者一方面在碑文內引入了大量靈驗故事，這與當代僧侶集團接近普通民衆的傳教策略異曲同工。另一方面，將高僧刻畫為孝行圓滿的聖人，強調“孝”這一價值觀。元干涉期，高僧碑文作者考慮到當時的狀況，格外強調對衆生的救濟，弱化了對高僧神通力的描述，同時也有對當時讀書人階層的成長高度重視的傾向。恭愍王朝至麗末的高僧碑文作者多為新進士大夫，因而此期的碑文流露出傾向於儒家的撰述意識。

**關鍵詞：**高麗後期，高僧碑文，政治權力，法統意識，撰述意識，靈驗學  
**學 號：**2016-20035